
3 1761 09701329 6

LORENZO MICHELANGELO BILLIA

L'ESIGLIO DI SANT'AGOSTINO

Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto

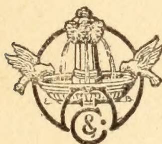
L'OBJET DE LA CONNAISSANCE HUMAINE

L'ESSERE E LA CONOSCENZA

L'UNITÉ DE LA PHILOSOPHIE ET LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

SECONDA EDIZIONE

ACCRESCIUTA E RIFATTA



TORINO

LIBRERIA INTERNAZIONALE EDITRICE CARLO CLAUSEN

F.LLI FIANDESIO & C.

SUCCESSORI

1912

* * *

Questo volume sta da se, ma sebbene esca per il primo cronologicamente è idealmente il II della Trilogia dell'autore sulla *Filosofia della conoscenza*.

Il vol. I e il III saranno le *Lezioni di psicognoseologia* e *Il Gran Sofista, saggio sulla vanità della cognizione senza oggetti.*

* * *

ALLA MEMORIA

DI

ANTONIO FOGAZZARO

VIVA DILETTA SANTA

INDICE-SOMMARIO



PROEMIO



La Filosofia e la Chiesa.

L'ostinazione di ripresentare al pubblico siano pure rifatti, sviluppati e fusi nell'unità di un solo libro questi scritti, che nel loro primo apparire non ebbero una grande accoglienza, nè se l'aspettavano, e dei quali il maggiore ha la disgrazia di prendere le mosse da un'opera quasi sconosciuta di un autore poco più celebre del suo critico, l'ostinazione a ritornare su questioni che sembrano interessare un numero assai scarso di studiosi, i quali pure potrebbero domandare qualche cosa di meno stantío, questa ostinazione in un uomo che nello stesso tempo non si fa nessuna illusione di successo, deve pure avere qualche ragione. Questa ragione c'è, e più ci penso, e anche se togliessi da essa l'attenzione, e più mi si fa sentire; e perchè io possa persuadere alcuno ad ascoltarmi ancora, sento il dovere di dire questa ragione che è così persuasiva per me, e mi induce ad un lavoro dal quale non mi aspetto nè vantaggio alcuno nell'ordine sensibile, nè gloria presso gli uomini, ma che mi sento imposto dal dovere nel suo senso più alto e nella sua forza più autorevole. Contro l'assunto principale di questo libro, che è di filosofia nel senso più completo della parola, le difficoltà,

le obbiezioni e il biasimo che può venirmi dal di fuori della filosofia, da coloro che la filosofia non intendono e ne vorrebbero fare un mezzo, uno strumento, una cosa sottordinata, non hanno per me alcun valore, e non sono un motivo, perchè io mi arresti; l'opera mia è tutta contro il loro modo inferiore di concepire, e giustificarmi innanzi a loro sarebbe una sollecitudine altrettanto fuori di luogo, come lo stupirmi o il crucciarmi se coloro che vogliono il divorzio e il protezionismo se l'hanno a male, perche io sostengo la libertà economica e la famiglia indissolubile. L'opposizione di tali avversari non ha per me altro valore che quello di una dichiarazione che a loro non piace che io sostenga le tesi che ho sostenuto. Ma l'obbiezione invece che io temo è quella che può venirmi da coloro che professano o credono o dicono di professare per la filosofia un culto supremo e senza limiti, un culto geloso e suscettivo tanto da mettere al bando della filosofia stessa chiunque si sia fatto lecito prendere a cuore l'accordo della verità filosofica colle tradizioni e colle verità religiose e coll'insegnamento religioso.

Il solo occuparsi di queste cose pare ad alcuni indizio di spirito non libero, non filosofico. È da costoro che io mi aspetto un rimprovero di questo genere: Voi perdete il vostro tempo in un'opera inutile e indegna. Le obbiezioni stesse che voi fate ai vostri avversari se anche sono una per una dialetticamente concludenti, non hanno tutte insieme alcun valore filosofico (eppure voi ci terreste cotanto), perchè sono subordinate all'intento apologetico, al quale voi credete di servire meglio colle vostre dottrine idealistiche che i vostri avversari con quelle che a voi paiono mascherate ora di positivismo in cocolla, ora di scolastica in blusa di laboratorio. E così mentre la parte negativa del vostro lavoro non approda perchè è come un tirar cannonate contro una fortezza che non c'è, la parte positiva è pure tutta sciupata: se mai avete fatto o credete aver fatto

qualche nuova osservazione dei fatti dello spirito, colta qualche attinenza dei sistemi, trovata qualche nuova dimostrazione di teoremi importanti, tutto questo è perduto per la scienza, perchè va travolto in un libro polemico d'occasione, e quello che poteva essere un utile contributo alle dottrine viene offuscato dal sospetto di un intento estraneo alla filosofia.

Ebbene se si trattasse solo di un libro inutile, mi consolerei presto, persuaso che non è il solo, ma l'obbiezione richiede bene che io me ne occupi come quella che nasce da una illusione ancora assai diffusa, e per la quale l'obbiezione stessa torna secondo me in una prova invece dell'utilità del libro mio o di un altro che fosse fatto meglio, ma collo stesso intento e nello stesso spirito. O lo dicano aperto, o lo sottintendano come cosa notissima e indubitata, ci sono ancora oggi di quelli che dopo tanta disciplina storica si figurano il nascere e il vivere della filosofia come qualche cosa a sè; indipendente dalle altre energie dello spirito e dalle condizioni reali nelle quali avviene la vita dell'umanità. Questa veduta capricciosa e contraria alla realtà effettuale delle cose è altra cosa dall'ordine indipendente ed oggettivo della verità filosofica; l'essere di questa è incondizionato ed eterno; ma che Tizio o Caio l'apprenda e l'apprenda bene o male, questo oh da quante condizioni esterne dipende e quanto è importante tenerne conto! Comoda astrazione darsi ad intendere che esista la classe dei filosofi sequestrata dal resto dell'umanità, non debitrice di nulla a nessuno; ma così cruda questa cosa nessuno osa affermarla, tanto sarebbe ridicola; eppure questa concezione, che espressa in parole diventa ridicola e si distrugge nel cozzo troppo violento colla realtà, è invece il supposto logico di tanti giudizi e come la forma di una disposizione costante di spirito a valutare e a respingere dottrine, opere, sistemi. Ma se fra le condizioni e le occasioni del nascere e dello svilupparsi delle

dottrine può essere perfino utile allo svolgersi indipendente e alla compiuta penetrazione spirituale di queste dimenticare ad un dato punto quelle che sono accidentali e varie, come gli interessi politici o il prevalere di una classe sociale, ve n'ha una che non può e non deve essere dimenticata o messa in non cale, perchè essa ha col pensiero umano una relazione intima, costitutiva, essenziale. Il filosofo che modifica l'uomo è il figliuolo dell'uomo, e non dai filosofi e tanto meno da se stesso ha imparato da principio a riflettere, ma da coloro che gli hanno insegnato a parlare. E col linguaggio si comunicano essenzialmente le prime verità morali, e sotto questo aspetto si può dire, come più piace, che la società è la Chiesa, e che la Chiesa è la società. E coloro che si faranno filosofi non faranno altro che riflettere su tali verità, le quali o sono le stesse che le verità della Chiesa o hanno colle verità della Chiesa un rapporto così intimo ed essenziale che mai e poi mai si potrà trattare come non esistente; e questo è tanto più vero se vogliamo che la riflessione del filosofo non si eserciti solo sulle verità, ma sui pensieri tutti, sulle opinioni, le dottrine, le pretese, le passioni, le quali cose tutte hanno colle dottrine e la parola della Chiesa quel rapporto che abbiamo detto, pel quale nè esistono nè sono pensate fuori di esso. Certo la costruzione di una dottrina ossia una vita potente del pensiero affatto indipendente da qualsiasi influsso di dogmi, di chiesa, di autorità, naturale, spontaneo, incondizionato da tutto fuor che da se stesso e dall'ordine intrinseco del suo oggetto può sembrare una cosa magnifica, il diritto supremo dello spirito e la cosa allo spirito più conforme e più connaturata. Nè solo può sembrare, ma sarebbe se per Chiesa si intendesse qualche istituzione o signoria fuori del pensiero, estranea al pensiero, altra dal pensiero o contraria ad esso. Ma oltrechè questa concezione materiale della Chiesa non è punto la

vera, quella tale costruzione di dottrina indipendente, quella tal vita del pensiero a sè non ha mai avuto luogo al mondo e nessun indizio abbiamo che possa aver luogo mai. Il che non vuol già dire che la filosofia non sia autonoma: essa non può concepirsi nè essere se non autonoma, e l'autonomia di essa non è ribellione, essa non ha signori ai quali ribellarsi, ma natura: vuol dire soltanto che non è autoctona, vuol dire che il filosofo *comincia* e perciò non esce mai intieramente dalla condizione delle cose umane, che è di avere un limite. Questo ci induce a dubitare che sia mai possibile una cosa che non si è mai data; ma la sua possibilità astratta è del resto una questione poco interessante, perchè la filosofia ci è troppo cara per sè stessa per poterci contentare di una filosofia possibile: la parte più alta di noi vuole, invoca e fa una filosofia reale. Ora filosofia reale non si è mai data, nè appare menomamente almeno ai filosofi e agli storici della filosofia che sia per darsi, la quale non abbia una relazione essenziale colle idee, colle dottrine e colla stessa costituzione della Chiesa.

Qualunque indirizzo prenda il pensiero del filosofo, esso sarà sempre, e non accidentalmente, o d'accordo o contro gli insegnamenti della Chiesa. Dai Neoplatonici fino ai giorni nostri sempre è stato così: o i filosofi hanno combattuto le dottrine della Chiesa come false, come nemiche della ragione, oppure hanno cercato di mostrare ora l'accordo delle dottrine proprie con quelle della Chiesa, ora l'accordo della Dottrina della Chiesa colla ragione più profonda e più sviluppata, o hanno ricavato una filosofia dal dogma o hanno illustrato il dogma colla filosofia o hanno assalito il dogma o fattone un simbolo delle dottrine filosofiche negandogli il valore sovranaturale. E questo è confermato nel modo più splendido da quella terza maniera di essere della filosofia nè ostile nè ossequiosa alla Chiesa, ma o assolutamente indifferente oppure tale che, senza escludere *a priori* un accordo

finale, non voglia arrivare a questo se non per una necessità logica o attraverso il dubbio metodico. Non è anzi questa la vera filosofia ogni qual volta la si è data?

Sia pure la vera filosofia, ma questa stessa sollecitudine di fare astrazione completa delle idee ricevute o delle insegnate dalla Chiesa non è forse il testimonio più irrefragabile della presenza di queste idee e della loro potenza? E poi che cosa fanno questi filosofi se non riflettere ed osservare? E che cosa osservano? Direte: i fatti, e senza alcun preconcetto. Ma i puri fatti il filosofo non li osserva e non li può osservare, ma li osserva avvolti per così dire nei concetti e nei giudizi e nelle opinioni e nella coscienza, la quale è sopratutto coscienza morale, come io ho altrove dimostrato (1): o se vogliamo, egli osserva i fatti, ma tra questi fatti ci sono appunto i sentimenti superiori, i giudizi, le persuasioni, i convincimenti morali, che non tutti sono prodotti dalla filosofia. E mettiamo pure che in certuni l'ignoranza affettata sia aiutata assai da una ignoranza reale dello spirito e delle formule della Chiesa, non si potrà mai fare che le conclusioni al quale il filosofo arriva non siano o d'accordo o in disaccordo con quelle della Chiesa, poichè esse vertono intorno ai fatti dello spirito, intorno all'anima, alla volontà, alla libertà, alla Causa prima, anche quando la filosofia si limita a dire che queste cose non si possono conoscere, e queste cose sono quelle delle quali la Chiesa non si occupa accidentalmente, ma come del proprio oggetto: anzi in qualche modo ritiene d'essere queste cose. Di qui si vede ancora che la Chiesa non è una società, una istituzione qualsiasi, ma in qualche modo il pensiero stesso, e coloro che amano la verità sono la Chiesa, che nessuno che pensi può seriamente considerarsi come estraneo alla Chiesa e la Chiesa

(1) *L'unità dello scibile e la filosofia della morale*, Torino, 1898. *La philosophie c'est l'unité morale*, Milano, 1909.

estranea a sè, e che la dottrina e la vita della Chiesa è la cosa più interessante che vi sia, anzi la sola cosa interessante per lo spirito.

E siccome la Chiesa non ha lo spirito come uno strumento per un fine altro dallo spirito stesso, perciò noi formiamo la Chiesa col pensiero come la cosa più nostra che si possa dare. E siccome la filosofia è essenzialmente dialogo, conversazione, umanità, comunanza, disinteressarsi della Chiesa è per la filosofia una specie di suicidio. Nè vale il dire: con questa concezione noi arriviamo a una confusione deplorevole e nociva non meno all'indipendenza della filosofia che alla sovranaturale schiettezza della Chiesa; osta all'accordo insanabilmente la natura diversa ed opposta: per l'una l'indagine continua, libera, mutevole, progressiva, non mai contenta di sè, l'altra il dogma immutabile, inflessibile: e come la filosofia si distrugge rinunziando alla prima, così la Chiesa perde ogni valore se concede alcuna deviazione dal secondo. Ma questa veduta è troppo volgare per essere vera. In filosofia l'indagine sarebbe impossibile e non avrebbe senso senza qualche cosa di fisso, di eterno, di immutabile, di estemporaneo. Lo stesso concetto del progresso e dell'evoluzione non diventa una dottrina e un sistema cioè la legge, senza diventare qualche cosa di fisso e di immutabile. Se tutto cambia, dunque qualche cosa non cambia, il cambiare. E io penso che il più grande castigo toccato ad Eraclito consiste in questo che non già in alcuno de' suoi discepoli, tutti pedanti o ciarlatani, ma soltanto in Platone, principe e duce degli avversari, egli ha trovato l'interprete più preciso e più potente. Il dogma poi della Chiesa è bensì immutabile ed inflessibile nella sua oggettiva verità, ma siccome la Chiesa è fatta di intelligenze, e si edifica ogni giorno, la dottrina e la fede non essendo se non in coloro che ricevono la prima e hanno la seconda e se non in quanto sono l'una o l'altra rispettivamente ricevute e avute, esse nella

loro unità comportano quella varietà di grado che è effetto e causa insieme della varia riflessione e del maggiore o minore perfezionamento. E come l'anima veramente buona e accesa di carità non crede a quel modo che crede o dice di credere l'egoista, il superbo, l'accenditore di roghi, lo scrittore di libelli calunniosi, così non è vero che il filosofo, anche se avesse l'umiltà di Antonio Rosmini o di Francesco d'Assisi, creda *lo stesso* che l'anima semplicetta per la quale non esistono problemi e che non conosce l'assiduo meditare.

Ma poi o divino o umano, o svegliatore o compressore delle intelligenze, o rigido e inflessibile o duttile, mutevole ed adattabile, il dogma e con esse la fede sono essenzialmente cose dello spirito, e cose che occupano lo spirito tutto quanto e nulla quindi più di esse interessa la filosofia. Quale filosofia sciocca e disumana sarebbe mai quella a cui non importasse che cosa l'uomo creda e dove egli collochi il suo bene supremo e il suo dovere! Ma che cosa è mai la filosofia se non appunto l'interessarsi sopra ogni altra cosa di quello che l'uomo pensa e crede, di quel che l'uomo deve pensare e deve credere? Direte forse: no, basta alla filosofia pensare. Sia pure: vi userò la somma scortesia di essere d'accordo con voi.

Ma che cosa è più degno del pensare, che cosa è più vero pensare che pensare al pensare stesso? Anzi è questa la sola cosa degna. E se il dogma è d'impedimento al pensare, bisogna estirparlo; se è di aiuto, studiarlo, onorarlo, penetrarlo, vivere di esso: e questo con ogni maggior energia, con estremo coraggio; perchè se è d'impedimento, è l'impedimento massimo: se è di aiuto, il massimo, per l'universalità del suo oggetto e per la sua esigenza di occupare lo spirito tutto quanto. Se così è, è supremo interesse della filosofia che il dogma non sia *alterato* per qualche motivo inferiore: conoscerlo dunque nella sua verità. E coloro che pretendono insegnarlo e difenderlo interessa

che siano dotti e che si valgano di dottrine vere e appropriate. Poichè, a dispetto dei mistici cari al mio cuore, coloro i quali o per ufficio o per elezione assumono di insegnare e di difendere il dogma, non fanno questo col dogma stesso, colla pura fede che pure è onnipotente, ma pretendono di farlo colla filosofia, e per filosofia intendono poi una dottrina filosofica, e non sempre la stessa, ma or questa or quella, e perfino qualche sostituto di dottrina filosofica, come il tomismo ed il positivismo, e si infervorano poi cotanto nella passione e nell'uso di questo mezzo, che per esso dimenticano il fine, e invece di apostoli del Vangelo per mezzo di Aristotile o di altro maestro umano, diventano apostoli di Aristotile o dell'altro, facendo servire ad esso la fede e la parola di Dio o confondendole insieme in una strana unità incompatibile coll'elevazione al medesimo onore per mutar dei tempi di un'altra dottrina diversa ed anche opposta. Nè questo avviene soltanto per debolezza, per imperizia, per amor proprio, per fanatismo, per puntiglio, per ristrettezza di mente, ma avviene ancora per una specie di necessità ineluttabile. La dottrina filosofica o sostituita alla filosofia che è assunta all'onore di *ancilla fidei* si vendica nelle mani stesse di coloro che l'adoperano: essa non può e non vuole essere usata altrimenti che come filosofia; e siccome alla filosofia come tale la subordinazione ripugna come una contraddizione, avviene che poco alla volta essa prende e negli incauti apologisti e nel gregge dei loro accoliti il primo posto, e così, poco alla volta, quelle parti della dottrina cristiana che sono meno d'accordo, anzi in disaccordo colla suddetta filosofia vengono messe in seconda linea e poco alla volta dimenticate e sopraffatte. E che io qui, pur troppo, non armeggi a punta di argomentazione, ma riassuma i fatti, è nefando documento la morale di un Dottore tanto celebrato e imposto, anche senza leggerlo, all'adorazione delle scuole, il quale

per ferocia di sillogismo al principio della Carità sostituisce l'obbligo di uccidere gli eretici, e il pudore mi vieta di ricordare quale sozzura insopportabile imponga alla moglie del lebbroso dispensandola, così vuole il sillogismo, dal supremo dovere dell'assistenza eroica, amorosa e pura quale il Vangelo prescrive e la coscienza cristiana, senza sillogismi traduce in esultanza.

Se si pensa poi che tutto questo non rimane fra quattro mura, e fosse anche affare di pochi perchè trascurarlo? ma ha un'influenza estesissima e dopo tutto forma l'intiera società, ognuno vede quanto importi fare ogni opera, con sommo coraggio, perchè la filosofia professata dai maestri della Chiesa sia la migliore di tutte. E se questo si capisce che stia a cuore a noi pei quali la Chiesa, società di Dio cogli uomini, è tutto, deve pure stare a cuore a coloro pei quali la Chiesa non è che una clerocrazia, una società particolare, uno stato nello stato, una classe. Poichè, siccome ad ogni modo quella società particolare, quello stato nello stato, quella classe ha un' influenza immensa e precisamente una influenza non solo sulle condizioni esterne, ma sul pensiero umano e quindi sull'educazione, sulla vita e sul perfezionamento dell'umanità individuale e sociale, sulla coscienza morale, sulla concezione e sulla pratica del dovere, ognuno vede che spingere la guerra contro di essa fino a essere contenti del suo male si risolve in un tale odio dell'umanità da non capire in filosofi e pensatori, ma solo in delinquenti dell'ordine supremo: per contro coloro che vogliono il bene, che amano la patria, qualunque siano le loro opinioni personali, devono desiderare e volere che una tale influenza sia la migliore possibile, la più illuminata e la più virtuosa.

Nè con questa sollecitudine si usurpano funzioni riservate o autorità docente, perchè il pensiero e la filosofia non si possono dare se non pensati e filosofati: il pensiero e la filo-

sofia non sono nè ubbidienti nè disubbidienti, nè soggetti nè preposti, ma sono semplicemente pensiero e filosofia, apprendere, meditare, sapere, aver coscienza. Perciò la filosofia non può per sua natura essere mai eretica, qualunque cosa pensi o dica, perchè essa non assume e non deve nè può assumere mai il carattere di autorità e quindi non può mai imputarsi di usurpazione, nel che appunto l'eresia consiste. È vero però che se l'uomo ha il dovere di credere alla verità, l'errore può prendersi come eresia filosofica e religiosa e per colpa. Ma la verità sostanziale di questa veduta nell'ordine ideale non deve farci prorompere a condanne incondizionate. L'errore di qualunque specie non può ritenersi eresia religiosa se non quando pretende di diventare esso stesso dogma assalendo del dogma alcuna parte; e cercando di imporsi invece di quella, e ancora di quella genuina, all'adorazione dei fedeli; l'errore poi filosofico non si può ritenere colpa se non allora che *senza ragione* e per fini soggettivi e inferiori assale la verità e la morale, nel qual caso però ha cessato d'appartenere alla filosofia e può meglio considerarsi come *contro la filosofia*: laddove esso è incolpevole, quando è lo stato di uno spirito che non pretende di soggiogare gli altri, ma cerca in buona fede e non ha ancora trovato, nel qual caso l'opera sua non è neppure inutile, perchè l'ordine dell'errore è verità. E siccome in questo stato d'indagine siamo un po' tutti, si conferma la necessità che la filosofia sia sempre più filosofia. Bisogna mettersi bene nella mente che la filosofia è tutto e che essa non è buona in quanto serve a questa o a quella cosa, ma che queste o quelle cose sono buone in quanto sono d'accordo colla filosofia, che è l'educazione dell'uomo, il trionfo dello spirito e quindi non ha e non può avere alcuna finalità superiore a sè stessa. Spetta dunque alla filosofia di vigilare su se stessa e di non consentire mai di essere confusa con questa o quella dottrina particolare, allorquando questa sia presa in grazia

della sua voga, della sua fortuna, senza esame libero e personale, senza apprendimento spirituale, senza sceverare gli errori o senza penetrare le verità profonde, nascoste, anzi asfissiate in formule che, vere soltanto in quanto pensate, si adoperano molte volte dagli opportunisti contro le visioni della verità e si oppongono all'apprendere e al credere.

Tuttavia quella dottrina che si prende o si dà per sostegno della fede può avere con questa una conformità maggiore o minore, una bontà o verità maggiore o minore e può essere appresa più o meno bene: e questo vedere è affare della filosofia. La voga che ha una dottrina non è segno di verità, ma neppure di errore: ma quando fosse in voga la negazione stessa della filosofia, ognuno vede che se ad appoggio della fede si prende quella dottrina che si riduce a tale negazione, si ha per conseguenza di trasportare a poco a poco nella fede stessa la negazione del sovrasensibile, dell'assoluto e della verità, e compiere quella rovina che è inevitabile ogni qual volta alla semplicità dello spirito dettatore del Vangelo eterno si sostituisce l'opportunismo, il quale essendo un calcolo determinato dal valore delle fortune inferiori, e un apprezzamento prevalente di queste nell'ordine dello spirito, anzichè aiutare, disserve e mette un germe di morte, perchè lo spirito è libertà e non obbedisce alle condizioni esterne, anzi nega se stesso col dare valore a queste. Maine de Biran ha lasciato scritto: » Lorsqu'on s'occupe de philosophie il faut renoncer à la gloire (1) ». Nello stesso senso e con altrettanta ragione e più si deve dire che quando si sostiene e si difende la fede, si deve rinunciare al vincere: poichè per vincere si intende a questo mondo riuscire a far più bella figura, a sopraffare l'avversario, a mostrarsi più avveduti, più opportuni, più moderni,

(1) *Pensées,* 1817, 21 juillet.

più in voga. Qui invece si tratta di credere e di pensare. E lo stesso persuadere altrui non è ridurre al silenzio (triste vittoria!) un altro, ma è un credere e un pensare più intenso insieme e più esteso.

Ora a questo non ha badato l'opportunismo, nè poteva badare senza cessare d'essere tale, ed ha creduto bene di adottare la dottrina in voga appunto quando questa era la negazione della filosofia, cioè il positivismo, al che forse dovea condurre l'indifferenza per le dottrine e la disposizione antispirituale a trattarle come mezzo esterno di combattimento, come gli avvocati fanno degli argomenti per vincere una causa, laddove le dottrine non valgono se uno non se ne investe. Ma il positivismo appunto perchè negazione dell'ordine sovrasensibile (che poi è il solo ordine) o della sua conoscibilità (che pure è la sola conoscibilità) si raccomandava a certi apologisti sospettosi della filosofia e gelosi della sua invadenza: il positivismo, dicevano, è un terreno neutro: non parla del sovrasensibile, tanto meglio, così non lo guasta; tratta la religione come un fatto storico, così non la insegna, non fa come l'eghelismo, il cartesianismo, il platonismo e simili usurpatori. Ma il positivismo, come ogni filosofia e anche come ogni sostituto della filosofia, non può neanch'esso rimanere uno strumento esteriore, esso deve o rifiutarsi assolutamente o divenire una disposizione dello spirito. Ora che aiuto possa venire alla fede, alla religione, al Cristianesimo da una disposizione regolare e sistematica ad escludere dalla cognizione, e ciò che non è nella cognizione dove sarà mai? lo spirito, l'universale, la verità oggettiva, l'idea, l'assoluto, il dovere puro chi è che nol vede? E se questo calcolo ha avuto un grande seguito, io sarei molto contento che qualcuno riuscisse a *dimostrarmi* che se ne deve inferire la sua intrinseca bontà e non piuttosto, come pare a me, la mancanza di fede, di religione e di Cristianesimo in questi capiscuola, capi-

parte e uomini d'affari filosofici politici e sociali che alla fede, alla religione, al Cristianesimo hanno voluto dare un sì strano fondamento nell'ordine della scienza. Sebbene qualunque opportunismo sia viziato dal disordine che ho sopra segnato, io mi rendo capace fino ad un certo punto che si possa con qualche risultato condurre alla verità cristiana partendo per adattarsi alle menti e alla cultura di un tempo da una dottrina che pur non collimando intieramente con quello, abbia qualche elemento comune con esso, come p. e. il lume dell'intelletto, il dovere, l'idea di Dio per quanto offuscata; vi è speranza che gli elementi cristiani o analoghi potranno svilupparsi e sviluppati eliminare i contrarii per l'evidenza del contrasto. Ma l'opportunismo positivistico, essendo il consenso alla negazione, è di tutti il più assurdo e di nessuna utilità, e mi fa sospettare che si sia voluto per esso sostenere non la fede, ma un partito, non le anime, ma gli interessi di questa o quella congrega. Ma per ottenere questo non occorre neanche affaticarsi sui libri e nei laboratorii, basta distinguersi nello *sport*, nella borsa e nei circoli politici, come in tempi più gentili si sarebbe fatto colla eleganza e la galanteria.

A questo punto però taluno mi dirà: Ma vedi, se così è, contentati della nuova prefazione: tu dici bene che non si educa lo spirito se non colla verità e la verità è tutt'uno col suo ordine intrinseco, l'opportunismo è intrinsecamente falso, sempre, anche quando si serve di una dottrina vera, perchè se *se ne serve* non la capisce, non la conosce. Ma bada: ora il vento volta all'idealismo e quindi l'opportunismo chiercuto che tu biasimi si farà idealista, e allora il tuo libro che è tutto contro l'opportunismo positivistico torna inopportuno e non serve più a niente.

Io potrei purtroppo recare alcuni fatti pubblici e notorî capaci di persuadere chicchessia che se la degenerazione positivistica o tomistica del pensiero che dovrebbe essere

cristiano e duce dei cristiani deve essere combattuta, il tempo di farlo non è punto passato, e questi fatti hanno avuto la loro parte a decidermi a ritornare a questa, spero, ultima battaglia, dopo la quale intendo di rinunziare per sempre alla forma polemica e dedicare quel poco che mi rimane di vita e di forze a un genere di speculazione e di apostolato che senza condannare la polemica, che è una necessità intima del pensiero, non la adopererà, lasciando che che il pensiero giustifichi se stesso secondo l' invito di Platone ὅπη ἄν ὁ λόγος, ὥσπερ πνεῦμα, φέρῃ, ταύτῃ ἰτέόν (1).

Ma appunto per questo io attingo il mio proposito a un'altra ragione meno accidentale, quella stessa che aveva in mente il Manzoni nel giustificare e conchiudere le sue osservazioni contro l'utilitarismo (2). « Se alcuno dicesse che sono questioni divenute antiquate essendo tali sistemi stati tutt'a un tratto sepolti nel silenzio, risponderemmo in genere che quand'anche non dovessero più vivere altro che nella storia (e hanno fatto abbastanza per questo), non è mai superfluo il ricercare l'origine d'opinioni che abbiano trovato dei seguaci, tanto d'aver tentato di passare nella realtà e in una vastissima realtà; e risponderemmo in specie che molto meno ci pare superfluo il dare occasione a tanti che trovano pure strani quei sistemi, d'esaminare più a fondo di quello che abbiamo saputo far noi, se non nascano direttamente e quasi inevitabilmente da una dottrina che forse

(1) *Politeia*, III, 394 e seg.

(2) Sebbene possa sembrare proprio superfluo, mi voglio prendere il gusto di rammentare che quelle in parte insuperate osservazioni sono, nella II ed., l'Appendice al capitolo terzo di quelle *Osservazioni sulla morale cattolica* che, il Gioberti (superfluo anche questo ?) chiama un capolavoro di filosofia cristiana e di dialettica (nota XXXIV della *Teorica del Sovrannaturale*). E se non sembrerò *tropp'oso,* dirò che a quelle osservazioni sull'utilitarismo ho in piccola parte dato uno sviluppo nuovo nel mio punito non confutato discorso *La morale allegra all' Università di Torino.*

trovano molto sensata. Quel silenzio è venuto da un fatto; e i fatti non ottengono una vittoria finale non solo sulla verità, ma nemmeno sull'errore, quando la più alta cagione di esso rimane viva e invulnerata nelle menti; e tanto più se inavvertita. I principi veri e i falsi principi sono egualmente fecondi; senonchè col dedurre dai primi s'aggiunge, col dedurre dagli altri si muta, e appunto perchè non si riesce mai a farne un'applicazione che soddisfaccia la logica, si continua, finchè conservano quella falsa autorità, a tentarne delle nuove applicazioni, sia col fantasticare delle nuove forme d'errore, sia col rimetterne in campo, a tempo più opportuno, di quelle che da altri si credevano sepolte per sempre ».

Il positivismo e l'idealismo non sono l'effetto di un'epoca, ma piuttosto della tempera dell'ingegno, si avvicendano bensì sul palcoscenico della storia esteriore, ma sono nella natura dell'uomo. Per questo essi sono di tutti i tempi e nessuno dei due è mai morto, nè l'uno o l'altro ha mai dominato in un tempo così esclusivamente, che degli spiriti o più vigorosi o più tenaci o più deboli o più pronti o più tardi non abbiano seguito la tendenza contraria e talora espressala con nuova felicità: nessuno dei due è mai tramontato così da non poter risorgere di fatto alle volte in forma nuova, superiore o inferiore alle precedenti, portando in essa per l'avvenire o un germe di morte tolto alle dottrine avversarie e assimilato per occasione e per manco di analisi, oppure prendendo da quelle lo stimolo, lo slancio e fin l'espressione per elevarsi a un ordine superiore di riflessione. Certo il pensiero ha una storia, ma a modo suo come pensiero: esso fa le epoche, non è fatto da esse: e fatta dal pensiero la storia fa il lunario e non il lunario la storia (1).

....

(1) La pochezza, la nullità, la viltà, l'immoralità dello storicismo e del determinismo cronologico che ha per un quarto di secolo soffocato gli spiriti

L'intrinseca verità d'una dottrina non può mai essere così soffocata che le ragioni che la formano non rivendichino presto o tardi se stesse con un segreto lavorio negli spiriti per l'ordine necessario del pensiero: ma per questo e perchè assurga a dottrina conviene il buon proposito e l'opera animosa. E similmente le passioni nobili od ignobili che fanno dimenticare od assalire o favorire quelle ragioni sono così connaturate all'uomo di ogni epoca, che l'opera loro non mancherà mai, sebbene per riuscire ad alcun risultato abbia bisogno di quel consentimento della volontà che produce l'azione. In ogni tempo sono stati e in ogni tempo sono e saranno di quelli che pongono attenzione prevalente al mutevole, al successivo, all'accidentale, al sensibile, al così detto reale, all'opportunità; e in ogni tempo di quelli che pongono attenzione prevalente al soprasensibile, al costante, all'immanente, all'essere, all'idea. E ciò perchè chi è convinto che la verità sta da questa parte, in ogni tempo deve contrastare con una meditazione più assidua alla tendenza opposta, ed ecco perchè, anche senza i segni storici forieri della rinascita del materialismo, un libro contro il positivismo e specialmente contro il positivismo dominatore di quelle scuole che si arrogano l'esclusivo carattere di cattolico è sempre opportuno . . . non fosse altro che come segno della necessità di farne uno migliore, ma ripeto, nello stesso spirito e collo stesso intento.

Positivismo ed idealismo non sono nella carta stampata, ma nelle menti: nelle menti è la Chiesa e la filosofia, non nelle Università di mattoni, nei comitati, nei cataloghi. La

ho dichiarato in un mio discorso, *La tirannide del lunario*, che urtò abbastanza per meritare l'onore di essere passato sotto silenzio quando le idee in esso proclamate parevano ancora audaci: ma siccome il vizio stesso che assoggetta il pensiero al tempo non è di un'età sola, riprenderò, se mi sarà dato, con più ampiezza l'argomento in un nuovo discorso che mi propongo di fare « Contro il tempo ».

parola filosofica tende a ben altro che al plauso dei circoli o allo spaccio del volume, essa vuole non solo esprimere, ma essere il pensiero, e il pensiero di due che intendono è uno. Il resto per noi,è nulla. Ma poichè io ingenuamente auguro che si faccia un libro migliore del mio, voglio ancora, affinchè si veda che non dormo, andare innanzi a un'osservazione di cui nel giudizio di taluno il mio piccolo lavoro sembrerà meritevole. E perchè con più cura non ti sei messo tu stesso a fare un libro migliore? Perchè come hai fatto nella prima edizione, così in questa, sebbene con molte giunte ed accurata revisione di ogni parte, per mettere in rilievo i difetti di una scuola vai a prendere, anzi hai preso a caso uno dei meno reputati accoliti anzi che *le chef,* come questi in persona e sotto questo nome ti ha rimproverato di fare, e anche dello *chef* non esponi le opere, ma dai qualche brevissimo saggio? E poi perchè la dottrina che vuoi opporre non la esponi, non la squaderni sistematicamente, ma sempre così di traverso, ora per notare il difetto e le incoerenza degli avversari, ora per esaltare il valore, la profondità dei maestri che a torto, secondo te, sono dimenticati, ignorati e insieme fraintesi e diminuiti? Comincerò dal secondo appunto. Potrei rispondere coll'esempio del mio Platone e di tutti o quasi tutti coloro che scrissero di filosofia: il più spesso le loro opere, forse le migliori e più profonde, sono o almeno sembrano opere di occasione: non procedono come Euclide, ma come una conversazione, un dialogo. Ma a questo argomento devo rinunciare perchè ha una cert'aria di superbia maggiore assai di quella che sia in me. Tuttavia devo pur dire poco su poco giù la stessa cosa in un'altra forma: è la necessità delle cose che la filosofia abbia forma polemica e che anche l'esposizione dei teoremi abbia aspetto e prenda nascimento in risposta, in dialoghi con contradittori reali o supposti, Ma se questa è la forma e il nascimento della filosofia, non ne è tuttavia l'intima essenza che

è quieta, serena contemplazione. Ed ecco qui il modo tranquillo di rispondere al primo appunto. Io so benissimo che mi sarei fatto più onore presso gli estimatori della molta fatica, e dei grossi libri e delle citazioni frequenti (che del resto sono qui anche troppe) se degli autori, che sembra che incrimini acremente, avessi fatto un esame diffuso, documentato in ogni parte, giustificativo di una demolizione completa. Io non trovo nè empia, nè immorale l'arte per l'arte, purchè ben s'intenda; ma il libro pel libro, no. Io avrei potuto fare così anche a costo di scrivere altri libri di meno. Ma sarebbe poi stato questo il mio scopo? Ma che importa a me di dimostrare che Desiderio Mercier è la negazione della filosofia, e che qualche suo alunno non sa leggere i libri di filosofia? Ma è ben altro che io mi sono proposto. Non l'esame, non la censura, non la demolizione dei libri, delle persone e dei loro stabilimenti industriali, ma l'instaurazione della filosofia stessa, ossia la coscienza che cerca, che trova, che afferma, che sente, che vuole le condizioni, l'oggetto del filosofare. La polemica non è che un'occasione, necessaria qui, ma occasione; e se è vero che nel primo gettare questi capitoli io avevo preso a caso l'opera di uno dei minori lovaniensi, ho trovato in seguito che non valeva la spesa di cambiare saggio, perchè quello era sufficiente al mio scopo, il quale non è una storia esteriore ed erudita, nè un processo alle persone, ma una *probatio spiritus*, e siccome è lo spirito stesso che io sono stato condotto a giudicare manchevole, il saggio toltone servirà anche meglio se era di uno dei minori, che, come si sa, ripetono la lezione imparata, e in esso si giudica tutta la scuola. Che se altri con esame più accurato mi persuaderà che la scuola ha prodotto cose assai migliori, io ne sarò contentissimo, giacchè io non l'ho con quella scuola, ma col suo spirito, e se la scuola proverà di avere altro spirito, tanto meglio: tanto più che allora proverà pure di essere monda di quell'igno-

ranza e di quel disprezzo delle più alte dottrine e più cristiane che i saggi da me tolti mi hanno fatto in essa deplorare, e per la sua influenza come impedimento alla formazione della coscienza cristiana ed umana temere. I saggi che io ho tolto ad esaminare non serviranno più allora ad indicare il carattere della scuola di Lovanio, ma soltanto come modelli di un falso sostituto della filosofia, di un falso appoggio della dottrina cristiana, e per occasione e per contrapposto, come stimolo a cercare nella profondità della coscienza e nella scuola degli spiriti più alti quella verità e quella unità della filosofia e del Cristianesimo che è la meta più alta che lo studio si possa prefiggere, e la più degna, al pensiero e alla vita.

RESPIRO I



Movimento tomista ostile all'idealismo ignorato tenero del positivismo.

L'indirizzo che in alcune scuole di filosofia hanno preso gli studi richiamando in onore e in vita le dottrine, i metodi, il linguaggio, lo spirito degli Scolastici, epperciò accostandoli alle questioni e ricerche moderne, va giudicato con animo sereno e scevro di pregiudizii. Il vedervi un semplice regresso, un atto di ostilità o di fiacchezza intellettuale potrebbe essere troppo semplice e troppo volgare. Non è sempre regresso il richiamare certi aspetti della verità, certe esigenze del pensiero, che dimenticati nel corso dei tempi furono cagione che la scienza rimanesse in alcuna parte imperfetta e che le nuove ricerche, mentre accrescevano di tanto il patrimonio del sapere, riuscissero poi prive di dati sufficienti di fronte alle questioni che, o poste o negate, non cesseranno mai di occupare il pensiero, di agitare il sentimento umano, di interessare l'umana società. Il disprezzo non è che il figlio dell'ignoranza.

E non è invece a stupire che le dottrine scolastiche tornando oggi alquanto in fiore, si incontrino colle dottrine moderne e se ne giovino, che appunto i problemi che la scienza moderna pone e non risolve facciano sentire il bi-

sogno di tenere almeno in qualche conto quell'indirizzo di pensiero, quell'esercizio di analisi, quelle concezioni grandiose e sistematiche che educarono tanti giganti. Nulla è più falso che il credere che il pensiero scolastico non sia comprensivo; lasciamo ai giornalisti queste meschinità di una critica settaria e piazzaiola; se anzi si deve fare un appunto alla Scolastica, è quello d'essere stata anche troppo comprensiva e che la prevalente sollecitudine di esprimere tutta la realtà l'abbia, contro l'opinione dei superficiali, tenuta troppo al di qua del platonismo, del quale pare non avessero paura i Padri.

Ma appunto se noi non abbiamo paura del movimento scolastico e specialmente tomista che si è esteso assai, a giudicare dal numero degli istituti e delle riviste che esso anima e onde è alla sua volta animato, temiamo che esso con più audacia che coraggio finisca per non rispondere al suo scopo e per avviarsi ad una via non buona.

E questo diciamo con tutta calma e senza spirito di opposizione, perchè se dovessimo lasciarci regolare dal sentimento, il nostro qui sarebbe un senso di simpatia. Poichè quando si parla del tomismo contemporaneo, non conviene giudicarlo tutto dalle astiose polemiche e dalle esclusioni insane e feroci delle quali si è bruttato altre volte in Italia.

Il tomismo francese e belga per esempio è assai più largo, più mite, più urbano, e ad un tempo colto e operoso.

Ma il metodo che esso tiene e la tattica non ci paiono i migliori. Due smanie pare abbiano invaso gli scrittori tomisti, la maggior parte giovani ed estremamente fidenti: una affettazione di modernità ad ogni costo e una affettazione di disprezzo per lo spiritualismo delle scuole cartesiane.

Si fa una gran corte al positivismo: può essere pericolosa. È opportunismo, ma può non essere prudente; sul pendío delle concessioni non si sa dove uno potrà arrestarsi. Sarebbe un'ingiuria il dire che questi tomisti vogliono

fiancheggiare il positivismo: no, essi vogliono sinceramente abbattere il positivismo ed instaurare nella speculazione lo spiritualismo cristiano; ma appunto per questo non devono offendersi se noi animati dal medesimo scopo troviamo qualche difetto e richiamiamo su esso la loro attenzione. Rendendo omaggio alla dottrina e all'operosità di questi scrittori, pare a noi che essi

1) dovrebbero sottoporre ad un esame più minuto le proprie dottrine e non aver paura se mai si presentasse la necessità di chiarirle con vedute più oggettive e con più profonde notizie del problema della conoscenza;

2) dovrebbero di fronte allo spiritualismo idealista assumere un contegno meno ostile, e piuttosto vedere come nella dottrina della Scolastica esso possa trovare il compimento di certe sue lacune anzichè una condanna senza appello, e reciprocamente colmare e raddrizzare alla sua volta.

Non mi pare sia la miglior maniera di instaurare lo spiritualismo il rifiutare altezzosamente quattro secoli di speculazione spiritualista e trattare d'alto in basso in faccia al nemico comune le dottrine di Cartesio, di Cousin non solo, ma di Malebranche, di Leibniz.

Nella prefazione a un'opera *Sulla spiritualità dell'anima* (1) di Giorgio De Craene, professore all'Università di Liegi, e poi in tutto il libro l'autore pare essenzialmente occupato di dare ragione più che può ai positivisti e torto agli idealisti: fino a mettere in evidenza la sua simpatia per Taine e un altezzoso disprezzo per Malebranche. Siamo anche noi d'avviso che il miglior modo di sostenere la verità sia il concedere all'avversario tutto ciò che di vero egli dice, e non ritrarsi dinanzi alle difficoltà che egli oppone alle nostre dottrine. Ma non biso-

(1) *De la spiritualité de l'âme* par GEORGES DE CRAENE professeur de philosophie à l'Universitè de Liège, tom. prem., Louvain 1897.

gna aver fretta di concedere troppo e sopratutto non conviene a filosofi il pretendere di voler essere più moderni dei moderni, come fece alle volte in un altro campo, in Italia, con gran rovina, la destra minghettiana che s'incaponì a voler essere più sinistra della sinistra. E poi non vedo ragione di trattare così in confuso in blocco *gli idealisti*, senza darsi il menomo pensiero di distinguere quante e quanto diverse dottrine e sistemi e indirizzi prendano questo nome. Idealista si dice Berkeley, idealista Cartesio, idealista Rosmini, idealista Hegel; eppure fra tutti questi è assai più opposizione che concordanza (1).

Il De Craene da questa confusione è tratto ad arbitrarie accuse affatto ingiustificate, dalle quali si sarebbe forse astenuto se si fosse procacciato più piena notizia della filosofia p. e. italiana.

« Si nous en croyons les idéalistes, l'être quien nous pense est un être distinct de l'étre qui en nous sent » (*Préf.*, pag. 3.

Non tutti coloro che lo scrittore confonde coll'equivoco nome di idealisti ignorano, dimenticano o trascurano l'iden-

(1) Il compianto prof. ALAUX, nella prefazione alla *Théorie de l'âme humaine* (Paris 1896), fa questa importante dichiarazione: « J'ai été classé parmi les disciples attardés de l'École de Victor Cousin, et je me suis vu attribuer, en conséquence, des doctrines sur l'âme, sur le monde, sur Dieu, qui n'étaient nullement les miennes. Je n'ai de commun avec le spiritualisme de Victor Cousin que d'être spiritualiste: mais il y a tant de manières de l'être! et je le suis à ma façon. Je me rattache à la tradition philosophique, à cette *perennis quaedam philosophia* que reconnaisait Leibniz ». Conviene però osservare che l'espressione non è, in origine, di Leibniz, ma di un italiano, Steuco da Gubbio, che scrisse appunto un'opera *De perenni philosophia*. Forse alcune opinioni che stentiamo ad ammettere dell'egregio Alaux, come quella della metempsicosi, provengono appunto da studio non abbastanza paziente e comprensivo dell'unità umana. Ma in complesso è di valore quest'opera, della quale ha fatto a suo tempo un'accurata e acuta esposizione il BEURLIER nel *Bulletin critique* del 25 marzo 1898.

tità del me pensante insieme e senziente, e s'egli desse una letta all'*Antropologia* e alla *Psicologia* del Rosmini, vedrebbe che non è necessario tornare indietro fino alla Scolastica per trovare una psicologia comprensiva che non trascuri le attività inferiori assorbite nell'unità del soggetto. Ma poi, via, che modo è mai questo degli scolaretti lovaniensi di trattare questa dottrina dell'essere pensante, con un *si nous en croyons?* Sarà giusta, sarà errata; ma questa concezione del pensiero superiore e altro da tutto, ha diritto di essere giudicata soltanto da chi si solleva a quell'ordine di riflessione ove ha potuto nascere, che è poi l'ordine degli intelletti più alti: ond'io noto questo non tanto a difesa di dottrine elevatissime, quanto a segno della scarsa levatura di chi si crede di poterle giudicare rimanendo nella sfera dove si contano delle storie «si nous en croyons».

Così pure egli non si rende conto del valore dell'idealismo platonico-cartesiano, quando, ripetendo senza saperlo la non provata accusa di Vincenzo Gioberti (1), vuole ricavare direttamente da esso il soggettivismo di Kant.

Egli crede di riassumere il pensiero degli spiritualisti così: «Ce qui fait la réalité d'une chose, c'est la conception que nous en avons; si telle ou telle chose est, elle est parce que nous pensons qu'elle est. On voit la conséquence. Ce dernier principe posé, il faut dire que toutes les idées qui composent notre conception de la realité, que toute notre science de l'être ou de ce qui est, est une suite de conceptions purement subjectives sans fondement aucun dans la nature existant hors de nous. La conséquence fut hardiment affirmée par Kant» (*Préf.*, pag. 8).

La conseguenza viene sicuramente se s'intende come vuole il prof. De Craene; ma ci sono due altri modi di in-

(1) *Introd. allo studio della filosof.*, lib. I, cap. III. L'accusa, fatta da Gioberti, riguarda il solo Cartesio.

tendere la cosa fra i quali si dividono precisamemte i pensatori che egli tratta con troppa sufficienza.

A) Secondo la veduta cartesiana, diciamo così, di un platonismo di primo grado, non si intende già che ciò che fa la realtà di una cosa è il nostro concetto, ma, tutto al contrario, che l'esistenza dell'idea come oggetto, sia essa idea pura, o applicata alla percezione dei reali, è la condizione e la causa della nostra concezione. E ben lungi dal ridursi tutta la nostra scienza dell'essere e di ciò che è a una serie di concezioni puramente soggettive, lo spirito che anima tutta questa filosofia è all'opposto che la nostra cognizione è determinata da un oggetto. Ma ciò che induce lo scrittore a non riconoscere questo punto capitale, non di questa dottrina soltanto, ma, pare a noi, di tutta la filosofia, è il non tenere bene presente la distinzione fra l'*ideale* e il *reale,* come se ciò che non è *reale* si confondesse col nulla, che è lo stesso che uccidere il pensiero. L'ignorare questa distinzione è la causa della miserevole debolezza e disinvoltura colla quale anche l'illustre *chef* della scuola, non voglio più che si lagni d'essere trascurato, si crede di confutare il « réalisme outrancier dont Platon est le principal représentant » (1).

L'*ideale* è ciò che si pensa, il possibile, il *reale* ciò che sussiste ed agisce o può agire sul senso. Se l'ideale fosse nulla, nulla sarebbe il pensiero: si penserebbe nulla, non si penserebbe. O forse il De Craene crede che il pensiero non sia altro che una modificazione del soggetto e non abbia un oggetto? Ma se è così, come può egli stesso difendersi dall'argomentazione arguta di un assassino, che a chi gli oppone la legge morale risponde: Ce que vous invoquez et en nom de qui vous parlez, ce bien est pure création de

(1) E questo in una delle compilazioni colle quali egli attende a fornire al mondo un Corso Completo di Filosofia e che porta il titolo di *Critériologie* (Louvain, 1899) pag. 310 e seguenti.

mon esprit, il n'est point de loi ni de règle promulguée en son nom qui puisse me lier si je ne veux pas qu'elle me lie; ce que le législateur a fait, il peut le défaire — Ottimamente detto: peccato che sia precisamente la conseguenza della negazione di ogni idealismo.

E per paura dell'idealismo l'autore, tenendosi al suo caro Taine, si contenta e gode di una teoria della conoscenza che è così smilza da non resistere al più leggero soffio di critica. Egli crede (liv. I, chap. I) di aver tutto spiegato colla funzione dei nomi. Noi non apprendiamo le cose astratte, sono i nomi che tengono il luogo delle immagini, come in un ordine di astrazione superiore sono le cifre che tengono il luogo dei nomi, e in un altro ordine ancor più alto le lettere algebriche tengono il luogo delle cifre. Tutto questo come fatto va benissimo. Ma è questo precisamente che occorre spiegare. Non è già che l'uso dei segni formi l'intelligenza, ma tutto al contrario è l'intelligenza che usa i segni. È verissimo che senza i segni sarebbe estremamente difficile all'uomo elevarsi alla massima parte delle astrazioni, onde è tanto difficile potere stabilire positivamente l'origine della civiltà senza una tradizione primitiva; ma se il linguaggio per mezzo dei segni eccita l'attenzione a pensare l'astratto, questo avviene soltanto perchè l'uomo è intelligente. Io credo di aver dimostrato nell'operetta su *Max Müller e la scienza del pensiero* (1), contro alle teorie dell'illustre maestro di Oxford, che vi sono nell'uomo dei gradi di vera conoscenza anteriori al linguaggio e alla riflessione. La quale riflessione del resto solo pei sensisti, che non sanno e non vogliono sapere che cosa sia il conoscere, si esercita sul puro sentito; per chi interroga la coscienza si esercita solo sul *pensato*, sul *conosciuto*, su ciò che l'essere insomma

....

(1) Parte II, § 5. A. Più tardi ho sviluppato ancora queste vedute nel corso di questo stesso *Esiglio* e nell'*Illusion de Taine*.

ha già reso presente alla mente: onde è erronea l'ipotesi che le idee ricava tutte dall'astrazione.

B) Di più, per venire finalmente alla seconda veduta che abbiamo annunziato sopra, non è un torto di nessuno, ma un semplice progresso della riflessione filosofica, se fra quelli che lo scrittore confonde col nome di idealisti coloro che ragionando andarono più al fondo si accorsero che davvero il pensiero è una condizione delle cose, poichè di nessuna cosa si parla che non sia pensata, e il voler separare il pensiero dall'essere o l'essere dal pensiero è un assurdo. Qui è il proprio della filosofia; chi non vi è ancora arrivato ci potrà arrivare se non rifiuterà *a priori* il pensare assoluto, stabilendo come dogma che non è possibile trovare scienza all'infuori dell'osservazione sensibile (1).

La requisitoria così sommaria continua con altri capi di accusa che mostrano una istruttoria oltremodo confusa ed inesatta.

« *C'est une doctrine* enseignée par tous les idéalistes, que l'esprit de l'homme est une force purement spirituelle, ne ayant pour agir, aucunement besoin du corps (*Préf.*, pag. 10) ».

Eppure l'autore della dottrina dell'idea dell'essere, il Rosmini, se sopra un teorema insiste è quello che l'anima umana non agisce altrimenti che per mezzo del sentimento e che questo non si attua se non nel suo *termine*, l'organismo corporeo.

Nell'*Antropologia* il punto su cui tutto si regge e in cui

(1) Questo vero che armonizzato coll'altro di sopra costituisce tutta la filosofia sarà sviluppato più innanzi. A questo punto non è opportuno parlarne così di passaggio e incidentalmente. Tra la I e la II edizione di questo libro io ne parlai più volte nelle mie memorie e allocuzioni: *L'unité de la philosophie et la théorie de la connaissance* (Genève et Paris, 1905) che chiude ora questo volume, *La philosophie c'est l'unite morale*, Heidelberg e Milano, 1909, e recentissimamente nella Discussione sulla Comunicazione del prof. Varisco al IV Congresso Internazionale di filosofia.

tutto si riassume, oltre alla trattazione speciale che vi si dedica nel libro IV, è il concetto del soggetto uomo. Nello stabilire questo concetto il Rosmini non si oppone soltanto alla definizione di Aristotile, ma dando luogo a ciò che contengono di vero le osservazioni di questo, sente e rivela il difetto della definizione platonica: l'uomo è un'intelligenza servita da organi, e col Ventura nota che qui è dimenticato il vero nesso che passa fra gli organi e l'intelligenza, senza il qual nesso non si ha l'uomo. E colla profonda teoria della vita che è un'incessante produzione del sentimento corporeo, si può ben dire che egli abbia fondato la psicofisica e abbracciatone il principio in questa veduta comprensiva: « Il sentimento viene producendosi incessantemente dall'unione di due elementi, cioè dalla cosa senziente, principio del sentire, e dalla cosa sentita, termine del sentire. Questi due elementi, cioè la cosa senziente e la cosa sentita, il principio e il termine del sentimento, sebbene distinti fra loro e in un cotal rapporto d'opposizione, tuttavia non si possono realmente dividere e separare senza che periscano entrambi. Perocchè supponendo che manchi interamente la cosa sentita, non si può concepire che rimanga un principio senziente; conciossiachè non è più senziente ciò che nulla affatto più sente: da quest'ora ogni principio che sente è svanito, perchè è svanito il sentimento, sottrattogli l'uno de' due elementi essenziali. Non può dunque esser dato il senziente senza il sentito, nè può esser dato il sentito senza il senziente, ma tutti e due devono essere creati da Dio contemporanei e uniti insieme: dee in una parola esser creato il sentimento, e nel sentimento creati e distinti di natura il senziente ed il sentito, o, che è il medesimo, il sensitivo ed il sensibile.

« Si potrebbe chieder « se il senziente possa avere la sua radice in un'altra entità anteriore al sentimento » ; ma questa dimanda appartiene al paese che sta oltre alla linea dell'esperienza umana. Per noi basta il sapere che il senziente non

ci sarebbe più, tolto il sentito: questo è un vero che ci risulta dalla meditazione che si pone da noi sulla natura del sentimento (1).

« Vi ha fra que' due elementi il nesso più intimo che pensar si possa, un nesso che giunge fino ad una vera individuazione, di maniera che tolto via l'uno de' due principj, l'altro perisce. La natura del principio senziente che si osserva nell'animato è cotale, che ove si sottragga a lui ogni materia, non si può più nè men concepire; perocchè sottraendo la materia al sentire, è tolto il sentimento; e tolto il sentimento, è perito il principio senziente: conciossiachè un principio che nulla sente, quando anche ne soprastesse alcuno, non è senziente. D'un'altra parte la materia del sentire anch'ella non è più tale, quando cessa di essere termine ad un sentimento; sicchè essa non si può percepire, se non in attuale nesso, vero o immaginato collo stesso senziente principio. La materia del sentire ha una relazione *essenziale* col principio senziente, e se si rimuove questa relazione, non rimane più in modo alcuno la materia del sentire, il sentito, il sensibile (2).

E tutta la teoria della percezione e quella dell'istinto, e delle funzioni dell'istinto (*Psicologia*, lib. II e lib. X) e delle malattie e della febbre non solo mostrano quanto egli

(1) Lib. II, cap. XII. Vedi anche cap. XIV, art. 4°. Lo stesso dice nella *Psicologia*, 880.

(2) Cap. XV, art. 1°. Conviene leggere tutto l'art. dove l'autore si solleva alla legge e al principio del *sintesismo* universale e che è intitolato: « *l'animato è dato in natura, non si produce per accozzamento de' suoi elementi* » e sulla fine del quale l'autore ricorda anche il Ventura come quello che di questi veri ebbe anch'esso notizia. Tuttavia io non oserei dire definitiva questa dottrina per quanto per analisi acuta, per comprensione stupenda; nè solo non la ritengo definitiva rispetto all'oggetto, ma neppure come espressione completa del pensiero dell'autore, il quale va completato coi passi dove parla di un senziente che ha o ritiene per termine lo spazio e le immagini. Ma quello che ho recato qui è sufficiente all'assunto di questa parte del mio discorso.

abbia veduto a fondo, avanzando di mezzo secolo la scienza de' suoi tempi, ma riescono a formare una mente comprensiva ed aperta a ogni sorta di investigazioni antropologiche.

« Nella stessa natura del composto, egli dice ancora, cioè dell'anima e del corpo uniti insieme e nella stessa natura di tale congiunzione, giace una legge secondo la quale le operazioni dell'anima vengono determinate piuttosto ad un modo che ad un altro e però giace una ragione di ordine (1) ». E chiama lo « spirito umano principio unico e semplicissimo, il quale da una parte soggiace alla passività prodottagli dall'azione del corpo, dall'altra soggiace alla passività o meglio recettività dell'essere universale (2) ».

Egli ripudia le ipotesi dell'armonia prestabilita e delle cause occasionali, perchè « con esse noi non potremmo avere alcuna cognizione del corpo, perocchè ogni cognizione nostra del corpo si riduce a farci conoscere che il corpo è termine del sentimento dell'anima, e però nella nozione stessa di corpo s'involge come essenziale una relazione di unione coll'anima, e di reale azione e passione fra i due principii (3) ». Trova « l'influsso fisico nelle stesse definizioni dell'anima e del corpo, sicchè tolta tale unione reale, tal fisico influsso, nè l'anima nè il corpo si può più concepire nè nominare (4) ». Nè solo questo, ma nello stesso *Nuovo Saggio* particolarmente diretto a sostenere l'idea innata dell'essere è minutamente descritta l'azione di ogni senso e particolarmente del tatto e della vista nella determinazione delle idee; e così sviluppata la legge espressa dall'autore, che « l'essere universale intuito dalla mente, riceve le sue determinazioni dal rapporto col senso. Perocchè col senso l'uomo si mette in comunicazione coll'ente reale (5) ».

(1) *Antrop.*, lib. II, sez. II, cap. XI art. 4, § 4, I, 441.
(2) Id., lib. III, sez. I, cap. IV, art. 2. Conviene leggere tutto l'articolo.
(3) *Psicologia*, vol. I, 252.
(4) Id. id. vedi anche *Nuovo Saggio*, sez. V, parte V, c. XVI, a. V.
(5) *Antrop.*, lib. III, sez. I, cap. IV, art. 3, 531.

Censurate pure, ma degnatevi prima di conoscere. E non è prova di conoscere il pescare le accuse nel Taine e nel Ribot e perfino nel Voltaire. Non è prova di conoscenza schernire Malebranche per aver detto che « c'est une misérable philosophie que celle qui admet que les corps sont doués d'une activité quelconque (1) ».

Ma prima di schernire conviene sollevarsi fino a comprendere. Nessuno ha il diritto di prendere queste parole di quello che Gioberti chiamò il più gran filosofo della Francia (2), come un pregiudizio o un'asserzione arbitraria; esse sono il frutto di un'osservazione e di un'analisi profonda. Contro la quale non prova precisamente nulla il dire: « les théories ont beau faire, les faits sont là, patents: les corps agissent ». Malebranche non nega niente affatto l'azione dei corpi che si vede cogli occhi, non nega il fatto del movimento: Malebranche nega che il corpo come tale sia soggetto e causa di un'azione: questo pervade l'esperienza, e qui l'esperienza non ha presa, ciò che dice l'esperienza non è niente affatto *che i corpi agiscano;* l'esperienza ci dice soltanto che *noi vediamo i corpi in movimento;* e questo la critica filosofica non nega punto: ma la critica filosofica ha veduto che il corpo non ha in sè unità, perchè il suo *sè* non esiste, ma ha bisogno per avere unità, come per esistere, di un principio senziente: la critica filosofica d'ogni tempo da Pitagora a Rosmini ha veduto di più che il movimento come ogni azione esige una causa intelligente.

Sono principii importanti, i quali ignorati, si può arrivare a uno spiritualismo volgare, ma negati, non so proprio che spiritualismo si possa ancora stabilire.

Ed è qui una delle contraddizioni del neotomismo: quella

(1) Nel cap. citato di Malebranche (*Recherche de la vérité*, lib. VI, II partie chap. III) non c'è precisamente in una volta sola questo inciso; ma è questo il concetto espresso con parole sparse nel capitolo stesso.

(2) *Introd.*, lib. I, cap. III, e IV.

di voler sostenere lo spiritualismo concedendo *même l'impossible* ai materialisti, parte per un malinteso opportunismo e una smania di malintesa modernità; parte per un'altra smania di voler restaurare l'edificio della Scolastica sulle rovine della filosofia spiritualistica che va da Cartesio a Fouillée, da Galileo a Buroni, da Leibniz a Naville. Ahimè: se i materialisti alla loro volta non disdegnassero di prendere notizia del lavori dei neoscolastici, io temo che si potrebbe dire di questi assai più ragionevolmente che di altri che « c'est dans leurs théories philosophiques que les matérialistes puisent leurs meilleurs arguments». Poichè se gli spiritualisti non scolastici sono insufficienti, i neoscolastici danno partita vinta e pongono principii da cui il materialismo è inevitabile. Il Buroni e il Petri l'hanno dimostrato in Italia in modo palese anche col solo riferire i testi dei noti Cornoldi, Liberatore e compagni. E il prof. De Craene col tenere come la più sicura una ideologia che pretende « trouver l'origine de nos connaissances intellectuelles dans les fonctions de notre organisme (liv. I chap. II, § 4 e 5 liv. II, chap. II, § 4, pag. 44, 50, 115)» e insegna come Moleschott e Büchner che «la pensée obéit, dans son processus de développement, à la loi qui lui impose *son origine organique* (pag. 56) » col considerare «comme établi par l'étude des éléments de nos connaissances que le problème de la pensée se rattache finalement à la physiologie (1) », dà un ben grave documento dello spirito di dottrina anche oltre Alpi e non so, ripeto, che spiritualismo vorrà mai stabilire.

Nè io nego i difetti degli spiritualisti i quali alla loro volta si privarono del *molto oro* della Scolastica ricordato da Leibniz e recentemente da Max Müller; ma quanto era migliore e più efficace ed umana critica invece di sprez-

(1) In un articolo *La formation de nos connaissances* che fa seguito al I tomo dell'opera ed è uscito nella *Revue neo-scolastique* del 1 maggio.

zarli additare loro quanto di buono senza saperlo fosse in loro derivato dalla Scolastica, quante lacune del loro pensiero si trovino additate in precedenza o presentite nello spirito comprensivo della speculazione medievale.

Io non nego p. e. che fin dalla prefazione non siano sentiti in quest'opera del prof. De Craene certi veri difetti dello spiritualismo francese; la sintesi del corpo coll'anima è da questo alle volte veramente trascurata, come appare dai passi che si recano del Duquesnoy (pag. 114, 16) o come noi stessi abbiamo additato nel Simon (1); e il De Craene coglie certe conseguenze morali o piuttosto immorali di questo eccessivo o piuttosto malinteso spiritualismo. Io non nego che non sia giustamente e argutamente colta una certa lacuna dello spiritualismo volgare e malinteso che col distaccare soverchiamente l'anima e il corpo, l'io che pensa e l'io che vive, scinde l'unità della persona e dispensa dal far discendere l'osservanza della legge morale dalle altezze del pensiero e della libertà nella pratica dei sentimenti e delle azioni esterne col pericolo di far cotanto discendere e bruttare l'uomo in queste quanto colla scienza e cogli audaci disegni pretende innalzarsi.

Egli ha qui delle osservazioni acute canzonando coloro i quali relegano la libertà nel noumeno, la religione nelle sommità dello spirito senza abbassarsi a preghiere e sopratutto a soggezioni nel costume. Lo spirito è tanto alto che non deve accorgersi di quel che fa il corpo; sistema, come tutti vedono, molto comodo per conciliare il filosofo col gaudente, Aristippo con Platone.

Ma anche qui è gravissimo il torto dell'autore: rendere generale l'accusa; dimenticare quanto in una dottrina, che dopo i lavori dello Segond, dell'Hugonin, del Beurlier, del

---

(1) *Du devoir*, pag. 26, Vedi le nostre *Lezioni di filosofia della morale* (Torino, Roma 1897) pag. 81-83 e *Nuovo Risorgimento*, VI, pag. 422-24.

Bazaillas, (1) deve essere conosciuta anche dai Francesi, sia studiata e sentita l'unità dell'uomo; dimenticare non solo Rosmini, ma anche Maine de Biran che tanto ha sentito questi problemi; e nello stesso tempo mentre si biasimano gli altri di non intendere l'unità dell'uomo non intenderla esso stesso e renderla impossibile. « Peu importe, en vérité, egli arriva a dire, que la raison démontre qu'un être qui pense est un être qui est responsable de ses actes. Mes actes à moi ne sont pas seulement l'œuvre d'un être qui pense, mais sont l'œuvre d'un esprit agissant concurremment avec un corps, et partant, je ne vois pas pourquoi, à raison du libre arbitre dont sont doués les esprits, je serais, moi, qui ne suis pas qu'un pur esprit, libre et responsable. Pareillement, peu importe que la raison démontre qu'un être qui pense est un être essentiellement religieux, c'est a dire obligé d'adorer Dieu (*Préf.*, pag. 15). Qui è proprio un lasciarsi *emporter* dallo spirito di censura da non vedere più neanche le cose più ovvie. Sta benissimo che una volta che siamo liberi la libertà si esercita, fino a un certo punto, in atti esterni, che una volta che siamo esseri religiosi questo carattere abbraccia e deve abbracciare tutte le nostre manifestazioni, perchè tutte sono nostre, tutte sono atti dell'uomo, dell'io; ma questo appunto perchè e libertà e religiosità risiede essenzialmente nel pensiero, e da esso soltanto si deriva a tutte le opere e le manifestazioni della vita, come in esso, e in esso soltanto, consiste l'unità dell'uomo, la forma della persona.

L'A. promette di sconfiggere Taine affermante « l'identité foncière du moi et de l'individu physiologique », espressione ambigua colla quale promette di confutare la pretesa di ridurre il *me* all'individuo fisiologico (2). Siamo curiosi di

(1) Ad essi ora va aggiunto il Palhoriès e il tanto desiderato Boistel.

(2) Taine (*De l'intelligence*) sopprime l'*io*. (Vedi il nostro *Max Müller e la scienza del pensiero*, pag. 71-72, e l'*Oggetto della Psicologia*). Con questo

vedere come camminerà sulle rovine che ha fatto, sull'abisso che si è scavato. Pure crediamo che vi riescirà se sarà fedele al metodo che si prefigge di *chercher nos solutions, non dans la parole d'un maître, fut-il St. Thomas, mais dans les faits que l'observation et la science nous révèlent.* Bastava anzi dire l'osservazione.

....

egli non fa che ripetere con più recente il lavoro di Davide Hume. Entrambi sono partiti dal principio che tutto si riduce alle *sensazioni acquisite,* a cui il De Craene e la sua scuola mostrano tanta propensione.

RESPIRO II



Idealismo classificato e difeso dalle calunnie.

Certo il neotomismo fa bene a procurarsi notizia degli studi positivi e anche del positivismo che non sono poi la stessa cosa. L'utilità dei primi è troppo evidente per dirvi su anche una sola parola, ma anche la notizia del secondo come metodo e indirizzo del pensiero è doppiamente utile: utile per chiunque voglia conoscere fino a che punto sia arrivata e di quali cognizioni e sistemi abbia arricchito la scienza la veduta che, duci Comte e Spencer, ha preteso coi soli fatti osservati giungere alle leggi del mondo e col relativo costruire la scienza; utile a chi questa veduta voglia superare, e nelle vie sue stesse scoprirne gli errori e i difetti, accertare la necessità di compierla con altre vedute più comprensive che pure prendendo per primo e principale strumento l'osservazione dei fatti, questa non riducano prima di tutto alla sola osservazione esterna, nè arbitrariamente rigettino tutto il meglio che al sapere e al suo ordine conferisce la dottrina delle scuole, la speculazione dell'assoluto, l'idea, il ragionamento, il sistema.

Dunque è molto ben fatto studiare i positivisti; ma non è altrettanto ben fatto trascurare le dottrine e i metodi

degli altri maestri, e de' più solenni, e contentarsi di una notizia monca e nominale delle maggiori vie del pensiero. Si corre rischio allora di perdere perfino quella disciplina intellettuale alla quale i filosofi si conoscono fra di loro, di cui il possesso e l'uso è forse anche meglio che avere il plauso della turba d'un giorno che legge i giornali.

L'autore dell'opera che stiamo esaminando non tanto per se, quanto come segno dell'odierno pensiero neo-tomistico (1), trattando la filosofia spiritualistica e idealistica d'ogni tempo, mostra deplorevolmente come il censurare sia assai più facile che il conoscere e qualche volta in ragione inversa di esso.

Dopo aver riferite dal Taine (2) parecchie osservazioni sul linguaggio dei bambini, assai somiglianti a quelle del Rosmini nel *Rinnovamento* e nel *Principio supremo della Metodica* da me riferite e accresciute in qualche parte (3), viene a queste sommarie conclusioni:

« Ainsi, avant d'arriver à la connaissance exacte et précise qui marque le plein développement de son action, la

....

(1) Quest'opera è pubblicata dall'*Institut supérieur de philosophie* di Lovanio, lo stesso che pubblica quelle dei prof. Mercier, Nys e De Wulff e la *Revue néoscolastique*. A questo riguardo notiamo se mai sembrasse a taluno troppo estesa e anche troppo minuta questa critica, sia che con questa possa apparire che noi attribuiamo all'opera stessa una portata maggiore del vero, o che ne vogliamo fare uno strazio, che proprio non è nè questa la nostra intenzione, nè siamo caduti in alcuna illusione, ma prendiamo ad esaminare l'opera unicamente come saggio dell'indirizzo del pensiero e delle correzioni delle quali pare a noi abbia bisogno per ottenere meglio il suo scopo. Si abbia dunque presente bene che questo nostro scritto non è lavoro polemico, e tanto meno è diretto contro il libro del prof. De Craene, che argomentiamo dover essere un giovane studioso degno di incoraggiamento.

(2) *De l'intelligence*, I, pag. 45 et suiv.

(3) *Della legge suprema dell'educazione e di alcune sue applicazioni*, passim. Di queste osservazioni senza però penetrarne il fondo aveva tenuto qualche conto Bernard Perez in uno de' suoi libri sull'infanzia più facili che profondi.

pensée humaine est condamnée à passer par les tâtonnements, qui aboutissent aux expressions inadéquates des petits enfants. Comme soutenir, après cela, qu'elle est capable d'agir uniquement par la puissance qu'elle nous donne, de nous représenter une chose que nous ne pouvons nous représenter par les sens ? Force complète par elle même, nous aurions quand nous le voudrions, la connaissance actuelle des choses qu'elle nous rend capables de connaître, et c'est en effet ce qu'affirment implicitement tous les philosophes qui entendent la soustraire à l'influence d'agents extérieurs. Ou la théorie des idées *innées* ne signifie rien, ou elle signifie que notre pensée peut tirer d'elle-même la connaissance des choses, que nous nous représentons par des idées. Mais ce n'est point cela que nous enseigne l'observation, si nous remontons avec elle aux premiers débuts de l'activité de notre pensée. Elle nous enseigne tout au contraire que la pensée n'est à son origine qu'une pure et simple aptitude. C'est le pouvoir de connaître les choses représentées par nos idées. Ce n'est la connaissance effective d'aucune d'entre elles » (1).

Se con queste parole il sig. De Craene e i maestri che l'hanno istruito riuscissero a trovare in difetto tutti i filosofi passati e presenti, e indicare una vera lacuna nelle loro teorie, delle osservazioni incompiute e delle illazioni precipitate, noi saremmo loro ben grati e ci rallegreremmo di cuore del passo che essi farebbero fare alla scienza. Ma qui davvero c'è un passo da fare, ma è il prof. De Craene che lo deve fare nella storia della filosofia, nella conoscenza delle dottrine che egli condanna forse per udita e per relazioni meno esatte, non certo per continuata e profonda lezione. Ma noi domandiamo qui al lettore di fermarsi un poco non nell'interesse della critica, che poco im-

(1) Liv. I, chap. II, § V.

porta, ma in quello della dottrina che importa assai. Nelle parole del prof. De Craene, eco della sua scuola, sono qui adombrate due questioni;

1ª l'una *storica* e sta nell'accusa che gli idealisti, col qual nome abbiamo visto quale s' intende da lui svariata, variopinta e discorde non possiamo dire famiglia ma *congerie* di pensatori *undique collati*, tutta questa brava gente senza distinzione ignorando e disprezzando l'osservazione e l'esperienza, abbiano sempre e tutti sostenuto che il pensiero umano ha la potenza di rappresentarsi tutte le cose senza alcun bisogno dell'aiuto dei sensi, (1) e di tirare da se stesso la conoscenza delle cose che noi ci rappresentiamo per mezzo delle idee;

2ª l'altra *teoretica* ed è che cosa si debba intendere per idea, oggetto conosciuto, rappresentazione e come avvenga veramente il fatto della conoscenza.

Queste due questioni sono assai connesse fra di loro, e certo il sapere che cosa veramente abbiano pensato gli antichi maestri intorno al fatto della conoscenza può essere fino ad un certo punto una guida per arrivare a vedere meglio e con più distinzione come esso avvenga; e il sapere bene in che cosa consista la cognizione, come avvenga, di quali elementi si componga, quale ordine questi tengano fra di loro, per quanti gradi si sviluppi, da quali altri atti si distingua e come e quanto, tutto questo mette in grado

(1) La questione è storica e io la tratterò storicamente. Ma se si volesse salire di un grado di riflessione e trattarla filosoficamente, si potrebbe notare che l'accusa stessa come è formulata è insostenibile per contenere due contraddizioni. *Il pensiero ha la potenza di rappresentarsi le cose:* è il pregiudizio che esistano cose fuori del pensiero nel senso che il pensiero e l'essere non siano contemporanei e armonici. *Tutte le cose senza alcun bisogno dell'aiuto dei sensi:* come se le cose *sensibili* esistessero fuori dei sensi e avessero alcuna entità o esistenza a sè fuori della sensazioni. Ma questa è un genere di critica che i De Craene non capiscono e i filosofi a vederla usata qui possono trovare crudele o sciupata.

di apprezzare degnamente le dottrine e degli antichi e dei moderni di tutte le scuole, di rettamente giudicarli, di correggerli seriamente ove sia necessario.

Questione I.

A) Ora l'accusa implicita e generica che tutti gli idealisti abbiano trascurato l'osservazione è affatto gratuita e contraria al vero, e se può valere per qualche seguace inetto, e uso a ripetere senza intendere, essa non vale per i maestri. Taccio del Rosmini nostro, che se proprio non avesse alcun altro merito, quello di essere un maestro di osservazione continua e profonda nessuno gli ha mai negato, nessun gli può negare e di aver chiaramente veduto e dimostrato che il solo metodo scientifico, a cui oggimai si convien far luogo, è quello di Galileo cioè quello che principalmente si occupa di stabilire bene i fatti coll'osservazione (1).

L'asserzione del Moglia (2) che « il Rosmini non ha pari nell'osservare e descrivere i fenomeni della coscienza » a chi lo conosca non pare esagerata.

Sono noti gli encomii che al Rosmini osservatore fanno

(1) *Antropologia*, ed. II, pag. 167. Coloro che giudicano il libro dal frontispizio credono che la *Logica* del Rosmini non dia tutta la parte che le spetta all' induzione e all'osservazione : e non la giudicano opportuna alle scuole. Errore massiccio ; nella *Logica* del Rosmini non solo è data la sua parte all' induzione, ma in nessun'altra forse si trova così bene spiegata la ragione della necessità all'osservazione *innanzi tutto* nelle scienze fisiche. E ancora nell'*Antropologia* ci avverte che la natura non si spiega nè muove dietro ad astratti concepimenti, ma ella esige che la si tocchi veramente, e che si agisca sulle sue forze (2ª ed., pag. 12).

(2) *L'essenza e l'origine dell'essere ideale nella filosofia di Rosmini* (Milano 1897, Cogliati). Nel I vol. della Raccolta *Per Antonio Rosmini.*

i suoi avversarii metafisici, Augusto Conti (1) e Vincenzo Gioberti (2).

Si potrà questa o quell'osservazione di Cartesio o di Leibniz sottomettere ad esame più accurato; che trascurassero od ignorassero l'osservazione è un'ingiuria che farebbe troppo torto a chi l'usasse. Cousin dichiarava: « Mon entreprise philosophique dans son caractère le plus général est profondèment empreinte de l'esprit de la philosophie moderne qui depuis Descartes et Locke n'admet plus d'autre méthode que l'expérience (3). Ed egli che è poco favorevole al Malebranche pure trova che *La Recherche de la vérité* contient sur l'homme, sur les inclinations et les passions, sur les diverses facultés de l'entendement, sur les causes de nos erreurs une foule d'observations d'une délicatesse et souvent d'une profondeur admirable, qui mettent Malebranche parmi les plus grands connaisseurs de la nature humaine » (4). E non si dica che Cartesio o Rosmini o altri idealisti hanno *conceduto* all'osservazione interna e più all'esterna per le esigenze dei tempi. Oltre che questo è smentito dall'indole di quegli ingegni e dalla molta dottrina e dai loro studi; io sono d'avviso che vi sia una ragione profonda per la quale precisamente quelle menti elevate che colgono l'Idea colla cognizione riflessa e hanno coscienza del puro intelligibile, conoscano meglio d'ogni altra i limiti dell'umano conoscere e però non solo diano parte, ma diano tutta la parte giusta e con piena ragione all'osservazione e sappiano meglio e più felicemente e più compiutamente osservare. Platone, chi ha la

(1) *Storia della Filosofia,* vol. II.

(2) *Teorica del Sovranaturale.*

(3) *Fragments philosophiques.* 4me ed. tom. IV, pag. 49. E se anche voleste, e non è, che nel Cousin questa fosse solo una professione di fede, nel Rosmini era pratica ed instituto del metodo comprensivo.

(4) *Histoire générale de la philos,* XI leç.

debolezza di leggerlo, è un osservatore così profondo e diligente che io paragonerei soltanto al Manzoni. E per dire del più platonico dei Padri chi più felice nell'osservare che S. Agostino? Il movimento degli studi fisici onde vanno gloriosi il Vinci e il Galilei assai più che Bacone da Verulamio fu nel pensiero un movimento platonico. E il Delambre, lo storico dell'astronomia, dice che Platone appunto merita d'essere considerato come uno dei primi promotori della vera scienza astronomica (1).

Chi crede sia tutto ragionamento a priori la speculazione di S. Bonaventura o non ha letto o non ha capito nulla. E per rimontare ad un nome antichissimo che può darsi come il simbolo dell'idealismo più alto e più esclusivo, non è rettamente interpretare il sommo Parmenide di credere ch'egli disprezzasse l'osservazione e tutto il sapere confidasse al pensiero puro. Anche senza dare troppa importanza alle sue teorie fisiche, quando egli grida doversi diffidare degli occhi ciechi e degli orecchi intronati (ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκοήν) egli non vuol dir altro se non questo, che l'idea del l'essere non si ricava dai sensi, che l'apparenza sensibile non ci dà l'essenza delle cose, principio che dopo tutto si ricava anch'esso da una osservazione più squisita.

B. Così pure l'accusa specifica di aver tutti attribuito al pensiero la virtù di conoscere le cose tutte senza bisogno dell'azione delle cose esterne (2) proviene sempre dalla solita comoda, ma oserei dire inelegante confusione degli *idealisti*. Nella storia della filosofia bisogna classificare. Con una classificazione esatta le somiglianze si giustificano, le differenze appaiono nella loro interezza (3). Il parlare della

(1) *Histoire de l'astronomie ancienne*, pag. 17.

(2) Quest'accusa il De Craene ripete ancora altre volte p. e. al § 6 del cap. III, pag. 82 e nel lib. II, pag. 107 e quasi ogni momento.

(3) È un grave errore, frutto del soggettivismo dominante, il quale si crede e si dice oggettivo, il credere che si possa fare una classificazione dei sistemi filo-

teoria delle idee innate non ha alcun senso: perchè non esiste una teoria delle idee innate, esistono molti pensatori i quali hanno creduto o meglio veduto che nel fatto dell'umana cognizione non intervengono soltanto le sensazioni determinate dalle funzioni degli organi del corpo, ma ancora e più un elemento superiore al quale si attribuisce l'immutabilità, l'assolutezza e l'universalità. Questo elemento però altri fecero soggettivo, altri oggettivo; gli uni volendo che fosse il soggetto stesso umano che conferisse alle cose conosciute quei caratteri che non vengono dal senso. Altri invece s'accorsero che i caratteri del vero accusano nella cognizione una forza che è superiore all'individuo umano e parlarono di un lume oggettivo e divino. Ma neppure questi vanno tutti d'accordo; perchè gli uni con Averroè e cogli eghelisti pongono una sola mente della quale le menti individuali sarebbero atti secondi, e mentre divinizzano l'uomo da una parte, gli tolgono dall'altra l'immortalità personale; gli altri invece sostengono che il divino è tutto da parte dell'oggetto, che il vero e la mente *umana* non si identificano, che l'unità è nell'oggetto inteso, non nei soggetti intuenti. Eppure neanche quelli che tengono quest'ultima dottrina si accordano in tutto;

....

sofici, sia generali, sia riguardo a qualche punto particolare, come la legge morale o la definizione dell'anima, senza aver prima stabilito una teoria sull'argomento; pretendere anzi che per classificare bene i sistemi non bisogna averne nessuno. Così fa p. e. il prof. G. D'Aguanno nell'*Idea Liberale*, anno 1897 n. 20, parlando della *Storia comparativo-critica dei sistemi morali* del Rosmini. Chi sostiene questa opinione mostra di essere ancora alquanto *silvano* in fatto di filosofia. Perchè la storia della filosofia, è precisamente la storia delle *dottrine*, e per fare la storia della *dottrina* ci vuole la dottrina. Dal medesimo stadio di ignoranza della cosa è provenuta la pretesa di mettere la storia della filosofia al principio anzichè alla fine dello studio di essa e di introdurla nelle scuole secondarie, intorno al che avrei molto da aggiungere e forse nulla da togliere a quel che scrissi altre volte, anzi ventiquattro e venticinque anni fa. *La Storia della filosofia insegnata ne' licei,* Tor. Un. Tip. Ed. 1886 e *Ancora della Storia di filosofia* Estr. della *Sapienza,* 1887.

volendo gli uni con S. Agostino, col Tommasini, col Malebranche, col P. Giovenale, coll'Oberrauch, col Gerdil, col Gioberti che l'oggetto del conoscere, la prima idea sia Dio stesso reale, altri col Rosmini, con Platone, col Buroni, con S. Bonaventura, e magari anche con S. Tommaso che l'oggetto del conoscere sia l'essere ideale che in Dio è Dio, ma nella mente umana è soltanto l'atto comune onde le cose sono, ossia sono pensate.

E la differenza non è soltanto nello stabilire in che consista l'oggetto proprio dell'intelletto, ma ancora nel determinare le relazioni della conoscenza col senso, o come alcuni dicono, dell'elemento *a priori* coll'elemento *a posteriori*, che è quello appunto che interessa la presente discussione. Qui ci vorrebbe una classificazione. Il Rosmini nella parte storica del *Nuovo Saggio* con un criterio che fu giudicato molto felice, divide i sistemi gnoseologici in quelli che posero troppo poco d'innato nella conoscenza e in quelli che posero troppo. Questa classificazione potrebbe a noi servire fino ad un certo punto di guida, ma non intieramente, perchè fra i sistemi che posero troppo poco d'innato sono anche quelli che non ne posero nulla e tutto riducono al senso come Condillac, o al senso e alla riflessione come Locke, e di questi non abbiamo in questo momento da occuparci. Invece noi dobbiamo classificare i confusamente detti idealisti secondo la parte maggiore o minore che fecero al senso nella conoscenza. E ancora qui converrà intenderci bene sul senso delle parole. Perchè in senso assoluto non si può dire che il senso abbia parte nella conoscenza, perchè il senso propriamente non conosce, ma si dice che il senso ha parte nella conoscenza in quanto gli oggetti che noi conosciamo sono determinati da relazioni che a noi sono cagionate dal senso: come il colore, il suono. Ora queste relazioni possono essere più o meno comprese dalla riflessione filosofica, e comprese più o meno

felicemente. Gli uni tendendo ad un platonismo illimitato, vogliono trovare nell'idea stessa le sue determinazioni, non parendo loro che il senso nulla aggiunga, ma solo avverta ed ecciti. Questa sarebbe almeno in alcuni dialoghi la dottrina di Platone, seguito da S. Agostino nella sua prima maniera, e, per citare un esempio recente, dall'Alaux (1), secondo la quale dottrina tutte le idee sarebbero innate, anche le più particolari e delle cose sensibili. Contro questa dottrina stanno nello stesso Platone i dubbi che si leggono nell'iperuranico dialogo *Il Parmenide* (2). Altri invece videro che la determinazione veniva precisamente dal senso; che l'elemento veramente ideale di ogni idea non viene da ciò che essa prende di determinazioni particolari per le quali il cavallo p. e. non è il bue o altro animale e la quercia non è il pino, ma è tutto in ciò che è più universale. E non si nega che le differenze delle cose sensibili e quindi delle loro idee non rispondano a certe ragioni eterne, ma queste ragioni non si hanno nelle nostre idee delle cose: ossia noi osserviamo che dal fondo comune dell'idea noi ricaviamo una certa classificazione delle cose non per le ragioni che giacciono nel seno stesso dell'idea (3), ma soltanto per l'esperienza sensibile, onde di classi di animali o di piante che non abbiamo mai vedute non abbiamo alcuna idea se non l'idea di animale e di pianta: e se anche

(1) *Théorie de l'âme humaine*, II.

(2) Più innanzi in quest'opera nel Respiro VII dedicato al Malebranche, e poi nel Commento che unirò alla per ora inedita mia versione del *Parmenide* propongo di questi dubbbi una soluzione ricavata appunto dalla feconda dottrina della soggettività delle qualità sensibili.

(3) Giuseppe Buroni nella grande opera *Dell'essere e del conoscere* e Leopoldo Nicotra nell'opera *I possibili* intesero a dimostrare contro la comune opinione che l'idea che ha la massima estensione ha pure la massima comprensione. Ma in questo momento del loro pensiero essi evidentemente miravano all'idea in sè stessa come ragione delle cose, non come al semplice primo noto.

per l'euritmia della classificazione zoologica o botanica uno scienzato arriva a stabilire che vi deve essere una certa specie sconosciuta di caratteri oscillanti fra i tali e tali altri, questo egli fa solo dopo molta riflessione, la quale alla sua volta è fondata su molte esperienze sensibili.

Ora l'aver veduto questa necessità che nella cognizione umana il senso presti la materia e le determinazioni introduce nel pensiero, diciamo così, platonico una differenza tanto grande che l'accusa del De Craene cade quasi intieramente. E l'ha veduta il Leibniz che concesse a Locke *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, molto saviamente correggendo però *excepto ipso intellectu*. L'ha veduta forse più d'ogni altro il Rosmini che vi fonda la sua stupenda e finora insuperata dottrina della percezione intellettiva (1). Nella quale è data al senso la parte giusta che gli spetta in quanto che egli non conosce affatto, ma è elemento necessario della conoscenza e in quanto fornisce la materia delle idee della percezione, e insieme lo stimolo alla riflessione. Il senso non è uno strumento estrinseco, accidentale, ma organo intrinseco della determinazione delle idee, tanto che esse si determinano diversamente secondo che il senso è più o meno attivo; il che non vuol già dire, come leggermente si potrebbe immaginare, che le idee siano relative alla sensazione, ma solo che l'atto primo immutabile del conoscere si attua e si sviluppa più o meno secondo che l'esercizio dei sensi è più regolare ed abbondante.

E nel *Nuovo Saggio*, pure particolarmente diretto a so-

---

(1) *Nuovo Saggio*, vol. II, sez. V, parte I, c. III, a. IV parte II, c. IV, art. IV e V. parte V, c. I-XVI. *Antropologia*, ed. II, pag. 343 e 503. *Psicologia*, Def. Parte I, lib. I, cap. IV e X, parte II, lib. II, cap. VIII, ib. IV, cap. II. *Antropologia soprannaturale*, lib. I, cap. I. *Lezioni filosofiche*, lez. III, 24, lez. IV, 35, 36. *Principio supremo della metodica*, lib. II, sez. II, cap. I. V. anche BILLIA, *Lezioni di filosofia della morale*, lez. III e IV.

stenere l'idea innata dell'essere, è minutamente descritta l'azione di ogni senso, e particolarmente del tatto e della vista, e dei sensi associati nella determinazione delle idee, e tutti quei fatti che egli riassume nell'*Antropologia* colla legge che l'essere universale, intuito dalla mente, riceve le sue determinazioni dal senso. Perocchè col senso l'uomo si mette in relazione coll'ente reale (1).

E per farlo intendere sempre più vi insiste ancora e più volte nella *Psicologia:* « La porzione del reale che si percepisce non è presa ad arbitrio dall'intendimento, ma gli è somministrata dal sentimento. I sentimenti individuali sono divisi per modo che ciò che è nell'uno, non è nell'altro, e sono fra di loro incomunicabili. Il principio razionale rimane dunque nella percezione limitato dal sentimento; il che lo diamo come un fatto innegabile, spettando alla Teosofia investigarne la ragione . . . Quindi (*altro che il tirer d'elle même !*) si confuta l'errore di quei filosofi *panideisti* i quali pretendono che l'uomo nella sua prima intellezione debba percepire tutto ciò che poscia trova colla riflessione; essi non distinguono acconciamente fra l'essere ideale, e l'essere reale, li confondono insieme, e pretendono che anche TUTTO IL REALE cada nella prima naturale intellezione, e quindi in ogni percezione, quando il vero si è che non ci cade se non TUTTO L'IDEALE, al quale confrontandosi poi il reale limitato e parziale, la riflessione trova ciò che gli manca (2) ».

Ma altri invece si diedero ad intendere che le idee si formino per astrazione sui fantasmi e questi diedero al fantasma più che non contenga (3). Altri poi cogli eghe-

(1) Lib. III, sez. I, cap. IV, art. III, § 1.

(2) P. II, lib. IV, cap. II, art. IV.

(3) Se costoro vadano tutti messi a fascio con Locke non voglio ora risolvere, e forse non è, perchè si possono segnare forse e non intieramente concordi negli stessi autori due correnti di dottrina, platonica ed aristotelica.

liani dissero il medesimo con altre parole identificando il senso e l'intelletto con un sensismo fondamentale in abito idealistico secondo il quale la mente e l'idea grossolanamente concepite si mescolano colle funzioni sentitive e pervadono la materia non come principio che ordina, ma come crasi primitiva, e l'elemento ideale non credono possa esistere se non nella mescolanza colla realtà sensibile. Ma se tutte queste maniere di idealisti discordano fra di loro, a nessuna fuor che alla prima e neanche a questa intieramente, si può fare l'accusa del signor De Craene. Non certo a Leibniz, non all'autore della teoria della percezione intellettiva, non a quelli che vogliono ricavare le idee dalla riflessione sui fantasmi, non infine agli egheliani, i quali lungi dal sopprimere il senso lo elevano più del dovere e dichiarano che « la determinazione dello spirito non si può comprendere se non colla determinazione della natura (1) ».

L'andare a prendere la teoria idealistica della conoscenza proprio nella parte figurata e simbolica di Platone non penetrata ma ripetuta di seconda o terza mano, via, non è fare dell'esposizione seria e della critica profittevole.

Là dessus tous les idéalistes sont d'accord. L'esprit hu-

(1) Hegel, *Philosophie des Geistes* § 381 : « Alle Bestimmtheit ist aber Bestimmtheit nur gegen einer andere Bestimmtheit; der des Geistes überhaupt steht zunacht die der Natur gegenüber, jelme ist daher nur zugleich mit dieser zu fassen ».

Però per consolazione di coloro ai quali pare che noi siamo feroci contro Hegel ed egheliani, vogliamo, come sempre, esser giusti e riportare queste altre parole che seguono a poca distanza : « das Hervogehen des Geistes aus der Natur nicht se gefast werden darf als ob die Natur das absolut Unmittelbare, Erste, ursprünglich Letzende — der Geist dagegen nur ein von ihr Gesetzes wäre; vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetz-und dieser das Absolute Erste » 381.

Ma che volete ? Confusione ce n'è sempre ; e poi si è sempre cercato di trarre dall'Hegel e portare in trionfo e proporre ad esempio più il cattivo che il buono. Saremo insolenti a dire che a far questo ha dato motivo e spinta Hegel stesso col suo fare altezzoso tanto alieno da quello dei veri grandi e sopratutto col disprezzo affettato dell'ordine morale ?

main n'étant point destiné à être uni á un corps, dit Platon, ne peut que se trouver fort attristé de la condition qui lui est faite ici bas. Il faut donc, pour qu'il agisse, qu'un événement quelconque vienne le tirer de la torpeur dans laquelle il est naturellement plongé (1). Cet événement c'est la représentation qui s'éveille de tel ou tel individu, c'est le phantasma . . . Son rôle n'est pas celui d'une cause, mai celui d'une condition (Liv. I, chap. II, § 4).

Noi conosciamo degli idealisti invece che dicono così:

« La natura di qualsivoglia intelletto consiste sempre nell'intuizione dell'essere ideale; ma la nota propria dell'intelletto umano, come mostrammo nell'ideologia (2) è questa ch'egli intuisce l'essere ideale senza determinazioni, e che non ha altre percezioni fuor solo quella del proprio sentimento fondamentale corporeo. Questa concezione iniziale dell'essere e prima percezione forma la base dell'intelligenza e della *specie* umana; ed è ciò, che la distingue da tutte le intelligenze separate che concepir si possano (dagli angeli). La quale intuizione così imperfetta dell'essere mostra il perchè la creatrice sapienza congiungesse a questa umana intelligenza, minima di tutte, l'animalità.

(1) Anche lo stesso pensiero di Platone nella sua forma probabilmente simbolica andava espresso con più diligenza ed esattezza. Qui c'è un salto e una confusione fra la *tristezza* e il *torpore*. Questo è la condizione dell'anima chiusa nel corpo rispetto ai beni superiori : anzi in un altro momento è la causa stessa della caduta dal cielo. La tristezza invece è prodotta dalla coscienza di non potersi levare fino alle *idee*, delle quali la μνήμη ci sveglia e largisce un ricordo alla vista di un oggetto bello, che più non è che una pallida immagine di quei veraci enti che in cielo l'anima contemplava. La condizione dell'anima caduta per una colpa o per inettitudine dell'auriga nel carcere (ἐν δεσμωτηρίῳ) del corpo è descritta nel *Fedro* e al principio del libro VII della Repubblica dove è l'ineffabile paragone delle anime cadute, che nei vestigi della bellezza e del buono riconoscono le idee, con prigionieri chiusi in una grotta che vedono ombre di figure che sono portate sopra la strada che è sopra la grotta stessa.

(2) *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, c. II.

L'animalità è data all'uomo siccome mezzo di completare in parte la visione e partecipazione dell'essere; giacchè il senso è quello che somministra al soggetto intelligente una fondamentale percezione, e non poche determinazioni all'essere veduto dall'uomo per natura. Di questo mezzo non ha bisogno un'intelligenza, che ha già per natura operazioni e percezioni diverse in un ordine più elevato di quello dell'animalità. Sicchè acconciamente l'antichità caratterizzava e descrivea l'uomo dicendo « che egli occupava l'ultimo posto nell'ordine delle intelligenze (1) ».

Noi conosciamo degli idealisti i quali vogliono tanto poco « soustraire la pensée à l'influence d'agents extérieurs » e farle « tirer d'elle même la connaissance des choses » che ci insegnano invece che « la percezione dell'agente esterno consiste tutta nella violenza che soffre il nostro sentimento fondamentale quando viene modificato, nel qual atto di violenza si palesa la forza modificante straniera al soggetto sentitivo (2) » e che della percezione del nostro proprio corpo trovano ragione nella modificazione soggettiva del sentimento fondamentale, della percezione dei corpi esteriori trovano ragione negli agenti esteriori che modificano il sentimento fondamentale (3), che ripetono in quasi tutte le loro opere che « quelle idee che rispondono ai reali sensibili la mente umana non le ha giammai se non a condizione di aver prima sentito questi reali (4) » ; anzi: « se l'uomo non

(1) Rosmini, *Antropologia*, ed. II, pag. 35.

(2) *Idem*, pag. 139. Per non far però dire a queste parole più di quello che è nel pensiero dell'autore conviene osservare che qui si parla non della *percezione intellettiva*, ma della *percezione sensitiva*. Però per non fargli dire troppo di meno con questa osservazione gioverà ricordare il nesso condizionale tra la *percezione sensitiva* e l'*intellettiva* spiegato nel *Nuovo Saggio*, nella *Metodica*, ecc.

(3) *Idem*, pag. 144.

(4) *Idem*, *Lezioni filosofiche*, lez. III, 24. V. anche *Logica*, lib. II, sez. IV. cap. III. Del metodo inventivo.

ricevesse alcun sentimento, egli si rimarrebbe inattivo, il suo spirito non farebbe alcun passo. L'affermazione dell'esistenza prende per subietto il sentimento o ciò che cade nel sentimento. L'esistenza affermata non è più che l'esistenza del sentimento, non si stende oltre questo; riceve dunque da questo i suoi limiti, la sua determinazione (1).

Ne abbiamo dei recentissimi i quali molto bene, parlando dell'universo ideale, che è presente all'intelligenza senza essere presente alla coscienza e alla conoscenza attuale, riconoscono che « pour que l'homme en prenne coscience, pour qu'il possède la connaissance actuelle de ce monde intelligible, il faut qu'il soit averti pour ainsi dire de ses idées par les choses que les réalisent (2); il faut, non qu'il connaisse les choses puisqu'il ne les peut connaître que par les idées, mais que les choses lui soient données autrement que par la connaissance: et c'est la sensation ou le sentiment qui les lui donne. Il connaît par la faculté *d'idée* ce que lui est donné par la faculté *de sentir* (3) ». E dicono ancora: « La perception est la connaissance en conséquence de la sensation; autant de natures de sensations, autant de natures de perceptions; les senses ne donnent pas les perceptions, les senses ne donnent que des sensations, et ce n'est que pour ces sensations, dans ces sensations, que nous connaissons les choses mêmes (4) ».

---

(1) *Id.*, *id.*, id. V. anche per una più completa determinazione lez. IV, 36.

(2) Questo realizzare, Platone direbbe imitare partecipare, μετέχειν, e anche soltanto imitare μιμεῖν, che le cose sensibili fanno le idee, va inteso in un senso molto relativo; e così quando si estenda alle sostanze sensibili vanno intese in senso relativo e partecipato le definizioni che della sostanza dà il Rosmini (*Antropologia*, lib. IV, 795 e 783, *Nuovo Saggio*, sez. V, P. 5ª cap. I, art. 5, § 5) « l'atto onde sussiste l'essenza della cosa » e « quel primo atto di essere pel quale un'essenza sussiste ».

(3) ALAUX, *Théorie de l'âme humaine*. II Et., vedi pag. 128.

(4) ID., *Id. id.*, II e III, pag. 88 e 110.

Saremmo poi curiosi di sapere se il prof. De Craene fra tutti questi idealisti accusati metta sì o no Emanuele Kant. Poichè a questo riguardo la sua posizione è assai scabrosa. Se egli non comprende Kant nella sua accusa, egli lo esclude a torto dal novero di coloro i quali videro che le sole cose esterne non bastano a determinare il nostro pensiero, ma questo vi aggiunge certe sue forme nelle quali essenzialmente l'elemento intellettuale consiste. Se egli invece mette Kant tra gli idealisti e lo involge nella stessa accusa degli altri, la dottrina di Kant protesta contro l'accusa stessa. Perchè se da una parte il Kant ha avuto il grandissimo merito di vedere che il fatto della conoscenza non è tutto spiegato coll'azione degli esterni oggetti sensibili, egli ha però dato a questa azione un' importanza molto grande e per paura del platonismo non uscì sotto certi rispetti mai dai confini del sensismo, sia pure il suo un sensismo tanto più dotto e consapevole dei problemi che involge la conoscenza che non quello di qualunque altro. E infatti se questo non è sensismo da contentare il De Craene e magari Condillac, quale lo sarà? Ascoltate: « La conoscenza suppone due elementi; prima il concetto pel quale in generale un oggetto è pensato (la categoria) e in seguito l'intuizione per la quale esso è dato. Se non poteva esservi un' intuizione (1) data che corrispondesse al concetto, questo concetto sarebbe un pensiero quanto alla forma, ma senza alcun oggetto; nessuna conoscenza d'una cosa qualunque sarebbe possibile per mezzo di esso. E veramente in questa supposizione non vi sarebbe nè potrebbe esservi nulla a cui si potesse applicare un pensiero (2). Ora ogni intuizione pos-

(1) Il lettore avvezzo al nostro linguaggio si ricordi che invece per Kant l'intuizione é ciò che noi diciamo percezione.

(2) Senza dimenticare la gran distinzione fra *ideale* (che è nell'ordine del possibile) e *spirituale* (reale immateriale) ci pare che queste parole di Kant e le seguenti corrispondano non poco a queste del De Craene :

sibile per noi è sensibile; per conseguenza il pensiero d'un oggetto in generale non può divenire in noi una conoscenza per mezzo di un concetto puro dell'intelletto, se non in quanto questo concetto si riferisce a oggetti dei sensi (1). Le categorie senza schemi non sono dunque che funzioni dell'intendimento relative ai concetti, ma esse non rappresentano alcun oggetto. La loro significazione viene dalla

....

« L'être pensant c'est l'étre qu'à proprement parler nous appelons notre moi. Soit donc cette notion du moi. Il est clair que nous ne pouvons être assurés de la réalité des propriétés que nous attribuons à l'étre qu'elle designe que pour autant qu'il est certain que cet être lui même est non pas un être imaginaire, mais un être réel. Or, d'où nous vient la certitude que cet être est être réel? Elle nous vient, — elle ne peut nous venir que de ce fait qu'il ne fait qu'un en realité avec l'être corporel et saissisable par les sens que nous appelons l'homme. Admettez *par hypothese*, qu'au lieu de ne faire qu'un avec lui, il en soit distinct. Il *n'y a plus rien* dès lors, qui nous assure que notre moi n'est pas une pure conception de notre esprit; plus rien ne nous prouve que ce moi a son correspondant « dans la réalité » (pag. 6 e 7).

Il lettore che non sia scaltrito già dalle *Dottrine ideologiche* di Giuseppe Petri, o dalle incomparabili *Risposta prima* e *Risposta seconda* di Giuseppe Buroni al P. Cornoldi rimarrà *peut être étonné* della nuova foggia di spiritualismo eclettico e compiacente che vien fuori dalle scuole neo-tomiste; ma per lo scopo della presente nota basta osservare che se il De Craene avesse tenuto più da conto Kant, non avrebbe detto che: « *Il faut* remonter á l'école scolastique (magnifica questa *école scolastique!*) pour retrouver la conception de la psychologie qui est celle de ce livre (p. 3) ».

Saremmo noi ingenui od insolenti a ricordare che il maestro che stesso costoro dicon di seguire si permette di affermare con noi: *Homo est id quod est secundum rationem*? (S. Th. S. III, XIX, II)?

(1) *Kritik der reinen Vernunft.* Trasc. Anal. § 22. Ecco il testo: Zum Erkenntisse gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Categorie) und zweintens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn könnte dem Begriffe eine correspondirende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn gar keine Erkenntniss von irgend einem Dinge möglich; weil es, so viel ich wüste, nichts gäbe noch geben könnte worauf mein Gedanke angewandt werden könne. Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich (Aestetik) also kann da Denke eines Gegen-

sensibilità, che realizza l'intendimento nello stesso tempo che lo restringe (1). Ogni concetto esige dapprima la forma logica d'un concetto (d'un pensiero) in generale ed in seguito la possibilità di dare ad esso un oggetto al quale si riferisca. Senza questo esso non ha senso, ed è tutt'affatto vuoto di contenuto benchè possa sempre rappresentare la funzione logica che consiste nel ricavare un concetto da certi *dati*. Ora un oggetto non può esser dato a un concetto altrimenti che nell'intuizione e se un'intuizione pura è possibile *a priori anteriormente all'oggetto,* questa intuizione essa stessa non può ricevere il suo oggetto, e per conseguenza un valore oggettivo che per mezzo dell'intuizione empirica di cui essa è la forma pura. Tutti i concetti e con essi tutti principi, per quanto possano essere *a priori* si riferiscono a intuizioni empiriche, vale a dire ai dati d'una esperienza possibile. Senza questa essi non hanno alcun valore oggettivo e non sono altro che un gioco dell'immaginazione o dell'intendimento colle loro rappresentazioni (2) ».

....

standes überhaupt durch einen reinen Verstandes begriff bei uns nur Erkenntniss werden, sofern dieser auf Gegenstände bezogen wird.

Di queste pretese di Kant e de' suoi seguaci intendo occuparmi in un'opera che scriverò, se avrò il tempo e la salute, sul « *Gran sofista o la vanità della cognizione senza oggetti* » ricavandola dalle note di alcuni miei corsi.

(1) Id., *id.*, Zweist. Büch. I Haupt. Also sind die Categorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnem von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt.

(2) Id., *id.* zw. Buch., dritt. Haupt. Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe erfordert. Ohne diese letzsern hat er keinen Sinn und ist wöllig ler an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Function enthalten mag, aus etwanigen *datis* einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gebeben werden, als in der Anschauung, und, wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihre Gegenstand, mithin die obiective Gultigkeit, nur durch die empirische An-

Ma prima di procedere innanzi alla questione II è bene che sostiamo appunto a considerare come è fatta la percezione.

Tutti coloro che con più o meno attenta osservazione o con più o meno felice risultato hanno studiato il problema della conoscenza, si sono trovati davanti una doppia terribile difficoltà, una vera Scilla e Cariddi: gli sventati non se ne sono accorti e hanno precipitato le soluzioni violente e pregiudicate: i veri pensatori, come Platone, Kant e Rosmini, l'hanno veduta e misurata, e o hanno tentato soluzioni comprensive, o almeno hanno confessato le antinomie e i misteri. Ecco: movendo dai dati più superficiali della coscienza, specialmente se uno non ha studiato niente di matematica o ne ha appreso qualche poco da svogliato e disattento, e se n'è dimenticato, può sembrare facilmente che il conoscere sia niente altro che quell'atto d'ogni istante col quale *si apprendono gli oggetti esterni*, come dice frettolosa l'espressione volgare che non si domanda e non sospetta di doversi domandare che cosa sia *apprendere*, che sia *oggetto*, che sia *esterno*, o se oggetto non appreso si dia. E siccome quest'atto si chiama anche *sentire*, così ecco affermata la identità del conoscere e del sentire. Così fa il senso comune e fa bene, perchè entrambe le espressioni sono necessarie e sufficienti per esprimere ciò che esso vuole: non una teoria, non una riflessione, non l'essenza della cosa, ma insieme l'esistenza e le forme e l'uso delle cose esterne e gli stati che esse ci producono, o che si producono in occasione dei loro urti. Se facciano bene a far così anche coloro

....

schauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihne alle Grundsätze, so sehr sie auch *a priori* möglich sei mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf *data* zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objective Gultigkeit, sondern sind ein blosses Spiel, es sei der Einbildungskraft, oder des Verstandes; respective mit ihren Vorstellungen.

che pretendono di fare delle teorie, è un'altra cosa. Costoro poi colla smania di fare dei sistemi prima di aver bene osservato, una volta stabilito che il conoscere è o almeno comincia nel sentire, la famosa rosa del Condillac e di un altro più recente, trovandosi poi di fronte quelle cognizioni dove brilla nella sua purezza l'universale e l'assoluto, essi, o si industriano con dei veri *tours de force* se sono ingegnosi, o se la cavano con un po' di mutria se sono leggeri e inetti, cercando di fabbricare qualche romanzo fantastico dove si racconta come qualmente per via di successive trasformazioni e riduzioni, di associazioni e di memoria, di analisi e di sintesi, sotto lo stimolo dei bisogni, e coll'ajuto dei segni ciò che era particolare diventa o si fa prendere per astratto, ciò che era condizionato viene a darci l'illusione dell'incondizionato. Il che dai sensisti agli ultimi positivisti che copiano quelli con qualche pretesa di più, con qualche apparato di fisiologia insegnata da quei che meno conoscono l'anatomia, non è altro che la comoda cavatina di spiegare le cose col negarle, un *monismo* che somiglia molto al *nullismo*. E qui conviene ancora notare che quando costoro fabbricano il loro sistema, il loro distacco, a tutto loro danno, dal senso comune, diventa maggiore: prima perchè il senso comune non pretende di spiegare niente e di fare delle teorie, poi perchè nel primo passo, nel primo chiamare sentire il conoscere e conoscere il sentire, in questa confusione non è tutto errore e misconoscimento, ma c'è anche qualche cosa di profondamente vero che scuserebbe i sensisti, se del loro primo passo non facessero un sistema. Quegli atti di sentire che sono osservati e nominati non sono mai atti di puro senso, sono insieme sempre atti di cognizione, perchè sono affermazione di qualche cosa e classificazioni inconscie ma reali.

Questa scusa però non vale poi più quando il sensista, di Padova o di Lovanio fa lo stesso, pretende di spiegare

poi con un atto di pura sensazione le notizie più elevate, più pure, l'universale: questo è negare, non spiegare. Se avesse l'abito osservativo e la passione del pensiero e il dubbio fecondo, dovrebbe farsi questa domanda, sentire almeno questo sospetto: ma è proprio il fremito dell'alga che diventa il calcolo di Galileo, o non piuttosto il pensiero, l'idea che non diventa, ma fa apprendere come oggetti fin da principio ciò che nel puro senso non è che una modificazione e non lascia quindi mai sola l'azione pure *reale* del sentimento?

Ma altri che nello studio del pensiero recano più *rispetto* e quindi più chiara veduta, fissandosi sulle verità matematiche, colgono subito quell'assoluto, necessario e universale che dell'idea costituisce l'essenza, e quindi con Platone escludono le cose sensibili dall'ordine della cognizione. Ma queste se come sensibili sono destituite dei caratteri del conoscibile, come *cose* sono appunto conosciute.

Io non dirò che Platone e i platonici abbiano ignorato la conoscenza dei sensibili: si sarebbero messi contro un fatto troppo evidente: dico solo che non la spiegarono. Quindi ecco la doppia difficoltà nella quale lungamente la gnoseologia, e quindi tutta la filosofia si è dibattuta: o ridurre violentemente il conoscere al sentire, il che anzichè una dottrina della conoscenza più propriamente dovrebbe chiamarsi una ignoranza della conoscenza: oppure, per evitare questo inconveniente, considerare come sola conoscenza l'intuizione delle idee e la riflessione.

Questa tremenda antinomia che o destituisce l'uomo del suo maggior valore e non gli lascia alcuna certezza e gli dà una filosofia inferiore alla sua natura, oppure divide l'uomo in due parti scavando un abisso fra l'una e l'altra, non è da imputarsi soltanto a difetto di riflessione e di analisi e di comprensione dei filosofi, ma è in gran parte nella natura delle cose. L'idea è di sua natura trascendente: chi

ha compreso questo una volta bene è inclinato ad aver per nulla tutto il sensibile; ma non c'è il più piccolo, il più vile atto dell'uomo dove non entri la cognizione: chi bada a questo è trascinato quasi ineluttabilmente a far la cognizione, l'intelligenza, la mente istromentale e relativa. Chi sono io? colui che pensa o colui che mangia? È certo che a mangiare pensano molto gli uomini: ma colui che ripensa il vero pensiero e se ne bea e in esso si trova, o come volete, si perde, trova che pensare per mangiare è profanazione e onta e non pensare. Ma i filosofi se avessero sempre avuto una grande pazienza nell'osservare, avrebbero colto una operazione media, conoscitiva, nella quale l'uomo intelligente non ha alcun merito di attendere alle cose sublimi nè alcun demerito di occuparsi delle inferiori: un'operazione spontanea lo studio della quale risolve la grande difficoltà. È la percezione, o come il Rosmini la chiama, la percezione intellettiva. Essendo essa operazione primitiva, fatta in noi dalla natura, si può dire che l'educazione, lo studio, l'attenzione ci può far poco: ma è estremamente importante farsi un concetto giusto di questa prima operazione dello spirito che contiene in germe tutte le altre ed è come la stessa natura umana: e una volta fattoselo, richiamarlo spesso alla mente per evitare quegli eccessi che una considerazione parziale delle altre operazioni può facilmente suggerire: eccessi d'entusiasmo ed eccessi di viltà.

La dottrina della percezione intellettiva, come dicevo, fu ignota agli antichi, i quali la confusero colla sensazione, o perchè sensisti non distinguevano bene il senso dall'intelligenza come faceva Protagora, oppure idealisti consideravano l'opera dell'intelligenza soltanto nella contemplazione delle idee. È merito della filosofia moderna aver posto attenzione a questa operazione mista, l'operazione umana per eccellenza, la quale è insieme la più facile a farsi e la più

difficile a osservarsi e descriversi, anteriore com'è alla coscienza.

Tommaso Reid è immortale appunto per questa dottrina che il Rosmini poi ha completata e corretta. Di tutte le operazioni intellettive è la più facile a confondere colla sensazione, perchè la più vicina, la più unita a questa e la più da essa determinata. Ma chi bene osserva, non è sensaz.one perchè contiene in più un elemento intellettivo. Percezione è quell'atto d'ogni istante col quale noi apprendiamo le cose sentite, le quali in quanto sentite non sono veramente cose, ma sensazioni, stati soggettivi, piaceri, dolori, durezze, mollezze, odori, sapori, immagini visive, suoni. Ma quando io vedo un cavallo, una casa, un fiore, non mi fermo a ciò che vedo od odoro o tocco, ma affermo qualche cosa, un ente, giudico cioè che qualche cosa *è* ed è determinato in qualche modo distinto; ossia è *conosciuto,* e conosciuto vuol dire *nominato*, *classificato* ossia appreso in una idea, in un universale. E ad un tempo mentre il *quid* sentito è classificato, fatto ente, fatto qualche cosa, è pure *affermato*, esiste nella sua particolarità, è *lì*. E sia per classificarlo, sia per affermarlo si fa uso, sia pure inconscio, dell'essere universale che è dunque presente anche a questa infima operazione intellettuale, e intellettuale la rende. L'atto dunque che pareva così semplice, e lo è, contiene però in sè molti atti in uno: e se vi torniamo sopra un'altra volta possiamo vederli ed enumerarli così:

1° la sensazione

2° l'idea o l'universale

3° l'affermazione o giudizio

4° l'essere.

Questi quattro elementi formano una sintesi che caratterizza il conoscere umano e lo limita. La percezione differisce dalla sensazione, perchè afferma, giudica e riferisce il particolare all'universale. Differisce dalla pura idea, perchè

contiene un'affermazione e insieme limita e imprigiona l'universale nel particolare.

È però un momento transeunte del conoscere, anello medio tra l'animale e il divino e quindi propriamente umano. È lo stimolo primo e il primo passo all'attività del conoscere; senza di esso l'intelligenza non opererebbe. Ne è ancora la determinazione, e dalle prime percezioni dipendono in gran parte i concetti e la direzione del pensiero in tutta la vita, secondo la materia che porgono ai successivi giudizi della riflessione. Perciò il buon educatore deve vegliare anche sulle prime percezioni, che siano buone, sane, piacevoli, ordinate, armoniche e l'alunno non sia contristato e compresso.

Importante perciò il trattamento, l'ambiente, la bella vista, la casa soleggiata, volti amici, aria aperta, cielo, tepore. E così pure, senza punto accrescere socialisticamente le attribuzioni e il potere dello Stato, sarà forse un giorno un grande progresso, senza uscire dal còmpito di tutelare il diritto, se esso e il Comune si prenderà cura maggiore delle percezioni visive e uditive e finirà di limitare così grossolanamente la sua difesa ancora imperfetta alle sole percezioni tattili come se l'uomo non fosse che pelle e groppone.

Ma lasciando per ora le suggestioni pratiche, guardiamo un istante alla sintesi che abbiamo detto. I quattro elementi che abbiamo visto comporre la percezione formano una sintesi perfetta nella quale la sensazione non è più sensazione, perchè viene affermata e universalizzata, l'idea non è pura idea, perchè viene presa come mezzo anzichè come oggetto di conoscere. Perciò la percezione se da una parte è inizio e come germe di tutto il conoscere, dall'altra ne è un *limite* che non consente di uguagliare in tutto, con ingannevole entusiasmo, il conoscere umano al conoscere divino sebbene in un punto di unico oggetto si tocchino.

La dottrina della percezione avanza assai la soluzione

del grave problema dell'unione dell'anima col corpo, ed è la vera base della psicofisica (1). Essa non insegna soltanto come l'uomo conosce, ma ancora che cosa è l'uomo. Il qual vero profondo prima di Rosmini e di Reid non è sfuggito al gran Malebranche che in una veduta geniale ebbe a dire: « Les esprits créés seraient peut-ètre plus exactement définis substances qui aperçoivent ce qui les touchent ou les modifient que de dire simplement que ce sont des substances qui pensent » (2).

E forse a chi non sdegna o non teme di penetrare alquanto nei misteri della religione essa può dare qualche utile avviamento, far cogliere per esempio qualche attinenza preziosa: questa per esempio, che il Cristianesimo che pure per la sua essenza è distacco completo del pensiero e dell'affetto dalle cose instabili ossia sensibili, pure è insieme unità del reale e dell'ideale e fa discendere per così dire la consacrazione all'infime potenze del senso e della carne e a tutte le minuzie, non più minuzie, della vita.

Questione II.

Ma veniamo alla seconda questione di quelle che sono adombrate nelle parole innanzi recate del De Craene, cioè che cosa si debba intendere per idea, rappresentazione, oggetto conosciuto, e come veramente avvenga il fatto della conoscenza.

---

(1) Questa dottrina è trattata a fondo dal Rosmini nel *Nuovo Saggio*, vol. I, n. 55, 63, vol. II, 337-495, 506-18; nell'*Antropologia in servizio della morale*, 20-40, 151, 170, 173, 805; nella *Psicologia*, 53-77, 218; nell'*Antropologia soprannaturale*, lib. I, cap. I, art. V, VII, VIII, X, XIII. Si potrebbero anche consultare le mie *Lezioni di filosofia della morale*, lez. III e IV e la pregevole opera di Carlo Caviglione, *Il rimorso*.

(2) *Réponse à M. Régis*, chap. II, § 14.

Quando si parla della conoscenza, o si intende il puro e vero conoscibile e conosciuto o si intendono con esso le condizioni alle quali la tale cognizione è possibile. E siccome queste condizioni non appartengono tutte per sè all'ordine dei conoscibili, alle idee, ne vengono parecchie conseguenze:

1) che secondo che uno bada al primo oggetto o al secondo quando parla del conoscere, arriverà a sentenze molto diverse;

2) che osservatori meno accurati attribuiscono natura e dignità di conoscenza a certe funzioni che non sono che condizioni perchè noi abbiamo certe conoscenze, come la percezione sensitiva, come dice Rosmini, o più semplicemente diremo la sensazione, è condizione di quella conoscenza che si ha per mezzo della percezione intellettiva;

3) che altri osservatori anch'essi meno accurati negano a certi atti conoscitivi la natura di conoscenza, non accorgendosi dell'elemento intellettivo che li accompagna; come quelli che aspettano a ricavare l'idea dalla riflessione.

Tenendo bene presente questa distinzione, noi, colla scorta di una osservazione non parziale ma completa, riconosciamo benissimo che il pensiero umano ha un cammino a percorrere passando da una ad un'altra percezione e dopo fatte parecchie percezioni levandosi mediante lo stimolo del linguaggio alle prime riflessioni, e da queste ad altre fino ad acquistare coscienza del pensiero stesso e notizia distinta dell' idea; ma nello stesso tempo confessiamo coi Platonici che tutto questo non potrebbe avvenire, se il primo oggetto del pensiero da cui questo riceve l'atto di essere non fosse dato prima di tutto, non dandosi alcun passaggio o sviluppo fra il non pensare affatto e il pensare. E quindi in quei *tâtonnementes* pei quali secondo l'avviso del De Craene il pensiero umano è condannato a passare «et qui aboutissent aux expressions inadéquates des petits enfants» e

non soltanto a quelle (1), non è tutto falso, ma vi è un fondo di vero, altrimenti sarebbe impossibile sollevarsi da quei primi concetti ad altri veri (2). Quindi l'espressione che il pensiero è capace di agire unicamente per la potenza che esso ci dà di rappresentarci una cosa che noi non possiamo rappresentarci per mezzo dei sensi, se come esposizione storica della dottrina di parecchie scuole abbiamo veduto che è inesatta, come indicazione di un fatto può ritenersi vera purchè ben s'intenda e se ne determini il senso. L'intelligenza come tale agisce unicamente per la propria potenza, perchè ciò che è intelletto non è dato dal senso, ma solo dall'oggetto dell'intelligenza stessa, l'idea, l'universale, che non può per nulla derivare dal senso tutto chiuso nel particolare e nel soggettivo. Ma se per agire dell'intelligenza si vogliano intendere *le sue applicazioni*, cioè la conoscenza del reale sensibile, queste certamente l'intelligenza non ricava da se stessa, ma le bisogna che le sia somministrata la materia dal senso, poichè la conoscenza del reale, altro infine non è che la constatazione del fatto che noi sentiamo, oppure l'assegnazione per via di ragionamento della causa di ciò che sentiamo. Quindi si dica pure che il pensiero è una forza completa per sè stessa, ma da ciò ne viene soltanto che essa attinge il *proprio oggetto, l'idea,* ciò che è, non già ciò che non è, cioè le sensazioni che non sono ancora avvenute, come alla nostra dottrina attribuirebbe il De Craene.

E quindi non è niente affatto l'osservazione, ma il pre-

(1) Non sono soltanto i bambini che si formano idee inadeguate, o per essere più esatti, che nelle cose considerano come principale qualche nota o secondaria o troppo generica. Altro è il concetto che della pittura si fa un artista e altro quello che un mercante di quadri, altro è la guerra pel soldato, altro pel filosofo, altro per il fornitore.

(2) Nella *Legge suprema dell'educazione*, parte. I, art. 2, pagg. 20-22 n. ho dimostrato che i concetti che i bambini si fanno delle cose, in sé stessi, sono veri.

giudizio sensistico che insegna che il pensiero non è alla sua origine altro che una pura e semplice attitudine. Ma che cosa è questa attitudine? Un'attitudine è nulla od è qualche cosa? Se è nulla, non è neanche un'attitudine: non si può neppure pensare nè nominare. Necessariamente deve essere qualche cosa, deve consistere in qualche cosa. Quando io dico che il tale ha l'attitudine a dipingere o a suonare, non intendo di dire nulla, ma di dire qualche cosa; e se sottopongo ad un'analisi accurata questo concetto dell'attitudine, io mi accorgo che sebbene esso abbia un riferimento ad atti non ancora compiuti ma solo tali che egli è capace di compiere, questa capacità è essa stessa una attività immanente che non ha bisogno che di certe condizioni per manifestarsi all'esterno. Questa capacità diciamo che l'artista la porta dovunque con sè, che fa parte del suo essere acquisito. Ma se questo è vero delle attitudini acquisite, tanto più delle facoltà innate. E in che cosa consiste l'attitudine a pensare se non in un pensiero? Provate a sostituire qualche cosa d'altro e la spiegazione del fatto del pensiero riuscirà affatto impossibile. Poichè questo qualche cos'altro in che consisterebbe? l'attitudine a pensare o è pensiero o altro dal pensiero. Se è altro dal pensiero, rimane sempre come prima la difficoltà di spiegare il passaggio dal non pensare al pensare, e bisognerebbe dopo averla rifiutata introdurre di nuovo una facoltà di pensare, la quale alla sua volta o sarebbe pensiero o non sarebbe pensiero, ma altro opposto al pensiero il che è assurdo. Se poi è pensiero, questo pensiero non si può concepire altrimenti che in qualche atto iniziale e col suo oggetto sempre presente dal quale soltanto attinge l'essere.

Sono molto istruttive e chiare le osservazioni del nostro Beurlier a questo proposito nella citata esposizione e critica dell'Alaux. Il lettore sagace comprenderà la fonte di questa dottrina e ne scorgerà la limpidezza vitale.

« Sans doute les facultés sont loin d'être en faveur

aujourd'hui. Une certaine psychologie leur a signifié leur congé: on n'en prononce plus guère le nom que pour désigner des groupes de phénomènes d'un même type déterminé. C'était une raison de plus pour un métaphysicien de réviser leur procés. Cette révision doit aboutir à les réhabiliter. Il faut en revenir aux facultés conçues comme des actes premiers, fondamentaux, permanents, — actes substantiels dans l'unité et l'identité desquels résident et se succédent les phénomènes psychiques, multiples, variables; — puissances agissants qui tirent d'elles-mêmes, selon les circonstances, les actes qu'elles renfermaient virtuellement. En définitive les phénomènes psychiques ne sont que les modes et les effets des facultés de l'âme et les facultés sont l'âme elle même en tant qu'elle est substance et cause. Mais pour comprendre que les facultés son les actes premiers et substantiels dont nous venons de parler il est nécessaire d'admettre que ce principe simple en qui nous reconnaissons une âme est, dès qu'il existe et en tant qu'elle demeure telle que nous la percevons, en relation avec les termes sans lesquels il serait un être purement possible. Sensible, l'âme est en relation avec le corps qu'elle anime: elle a un sentiment fondamental dont les sens particuliers sont les formes: raissonable, elle est en relation avec l'être idéal ou idée de l'être qui lui permet de connaître tout ce qu'elle connait: volontaire, elle est en relation avec le bien entre les espèces du quel elle peut choisir lorsque le développement de sa raison lui a assuré le privilège du libre arbitre. Supprime-t-on les facultés, on ne sait plus où sont ni d'où viennent les phénomènes psychiques. Le lien qui les relie échappe; l'âme cesse d'être avec ceux qui disparaissent pour renaître avec ceux qui la remplacent. Pose-t-on l'âme avec les actes fondamentaux qui en constituent les facultés; on a une notion positive de son essence, de son activité, de son unité; on comprend qu'elle soit un sujet un, identique, libre,

ayant coscience de soi (*Bullettin critique* du 25 mars 1897. Paris, Fontemoing).

È insomma, perfezionato, l'antico pensiero del Leibniz, il quale socraticamente opponeva al Locke che le vere potenze non sono mai delle semplici possibilità e c'è sempre in esse della tendenza e dell'azione (*Nouv. Ess. sur l'entend.*). Di che non era ancora contento il Rosmini, il quale notava: « Questa osservazione del Leibniz è qualche cosa, ma non è tutto, la tendenza all'azione non esce dal soggettivo, il grand'uomo non pervenne fino all'oggetto (*Nuovo Saggio* 279 n.) ». L'appunto però del Rosmini vale soltanto pel caso della potenza intellettiva, non per le potenze in generale, delle quali pare discorra il Leibniz.

Fino a un certo punto si mantiene in questo ordine di idee il Cousin (1) « Le propre de l'intelligence n'est pas de pouvoir connaître, mais de connaître en effet ». Ma poi va nell'eccesso opposto del De Craene e della *tabula rasa* soggiungendo: « A quelle condition y a-t-il intelligence pour nous? Il ne suffit point qu' il y ait en nous un principe d'intelligence; il faut que ce principe s'exerce et se développe, et se prenne lui même comme objet de son intelligence. La condition nécessaire de l'intelligence c'est la conscience, c'est-à-dire la différence. Il ne peut y avoir connaissance que là où il y a plusieurs termes, dont l'un aperçoit l'autre, et en même temps s'aperçoit lui même, c'est là connaître et se connaître, c'est là l'intelligence. L'intelligence sans conscience est la possibilité abstraite de l'intelligence, ce n'est pas l'intelligence réelle ».

O sia l'influsso del cartesianismo o si aggiunga ad esso la tendenza eclettica, il celebrato professore della Sorbona, pur così famigliare colle altezze platoniche, qui le dimen-

(1) Oeuvr. II ser. t. I, leç. V, pag. 94.

tica in parte per non vedere più che l'io, e dimentica che il concetto stesso dell'io non è primitivo, ma fattizio e derivato, e suppone necessariamente quello dell'essere. Si potrebbe dire ontologicamente che l'essere è pensabile per se stesso, non così l'*io*, quindi l'io non può essere pensato che per l'essere, l'io non è necessario.

Ma questo quantunque assolutamente vero, se può ancora sembrare troppo a priori, si consulti l'osservazione e questa vi dirà che il concetto dell'io si forma, che si forma soltanto dopo molti altri (accennai altra volta a una bambina che usava già bene 400 parole e non ancora l'*io*) che il contenuto stesso di quest'idea indica il vestigio di parecchi stadi di formazione; in una parola che l'io è prodotto di riflessione, e non di una prima riflessione, ma di una riflessione alquanto elevata; perchè la prima riflessione non si porta all'interno, ma all'esterno: e la riflessione è sempre e necessariamente preceduta dalla percezione. Si dirà che perfin dai primi istanti, per l'immanenza così dell'intelligenza come del sentimento, l'anima ha e deve avere continuamente la percezione di sè stessa. Così dicendo si dice il vero, ma questa percezione non merita ancora il nome di coscienza: in questa cognizione l'anima si conosce, ma non sa ancora di *conoscere*, e tanto meno di *conoscere se stessa:* l'anima insomma non ha ancora colto il *se stessa;* l'anima non è ancora l'*io*; due cose le mancano ancora: la riflessione sopra il suo atto di conoscere, la riflessione sopra la propria identità. L'acuto Malebranche più platonico, perchè più erudito del suo maestro Cartesio nella scienza tradizionale, evitò questo errore almeno in certe sue vedute, come quando osserva benissimo il fatto che: « On peut bien être quelque temps sans penser à soi même: mais on ne saurait, ce me semble, subsister un moment sans penser à l'être; et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est necessairement plein de l'idée vague et générale de l'être. Mais

par ce que les choses qui nous sont fort ordinaires, et qui ne nous touchent point (vuol dire che non ci eccitano l'attenzione e l'interesse per loro novità) ne reveillent point l'esprit avec quelque force, et ne l'obligent point à faire quelque réflexion sur elles, cette idée de l'être quelque grande, vaste, réelle et positive qu'elle soit, nous est si familière et nous touche si peu, que nous croyons quasi de ne la point voir, que nous n'y faisons point de réflexion; que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité, et qu'elle n'est formée que de l'assemblage confus de toutes les idées particulières: quoiqu'au contraire se soit dans elle seule que nous appercevons tous les êtres en particulier (*Recherche de la Vér.* liv. III, II P., chap. VIII). Sono le osservazioni che con immagini ancor più precise e potenti avea espresso S. Bonaventura: Sicuti oculus intentus in varias colorum differentias, *Lucem,* per quam videt caetera, non videt, et si videt non tamen advertit: sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, *ipsum esse* extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre. (*Itin.,* cap. V). Il Malebranche dicendo che solo per l'idea noi percepiamo tutti gli esseri particolari, dice implicitamente che per l'idea e solo per l'idea, e dopo la intuizione di questa l'anima conosce se stessa; e forse, come pur troppo al solito, è eccessivo l'appunto che gli fa il Rosmini (*Nuovo Saggio,* II) per avere detto nel capitolo innanzi al citato che l'anima non si conosce per idea, ma si conosce immediatamente per sentimento. A me non pare che il Malebranche nel cap. VII abbia inteso negare quella verità che implicitamente doveva poi annunziare nell'VIII, ma affermarne *un'altra*, cioè che l'anima non essendo necessaria, non si conosce per sè, se

se non ce ne fosse il sentimento. Questo mi pare che venga fuori chiaro badando a tutto il contesto e allo scopo del capitolo e non fermandosi al solo imperfetto enunciato.

L'âme (e qui s'intende l'anima nostra particolare sussistente, non l'idea, l'essenza dell'anima; infatti dice nell'intitolazione del paragrafo *Comment on connaît son âme*) nous ne la connaissons point par son idée, nous ne la voyons point en Dieu: nous ne la connaissons que par conscience, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous. (E questo mi pare profondo). Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière etc. nous ne pouvions savoir si nôtre âme en serait capable parce que nous ne la connaissons point par son idée.

Caliamo ora di nuovo a De Craene. Abbiamo dunque visto il suo pregiudizio che il pensiero non sia alla sua origine altro che una pura e semplice attitudine.

Ma in questo pregiudizio che detta l'opinione del De Craene se ne annida un'altro che in qualche modo lo spiega: cioè credere che l'oggetto dell'intelligenza siano non le idee, ma le cose rappresentate dalle idee: pregiudizio che abbassa l'intelligenza alla funzione di un vicario del senso o tutt'al più di una proiezione di questo. «C'est le pouvoir de connaître les choses représentées par nos idées. Ce n'est la connaissance effective d'aucune d'entre elles». Questa teoria deriva dal sensismo e come esso non coglie il fatto del conoscere. Nel mio opuscolo *Un moralista americano* (1) ho messo in rilievo il difetto di questa opinione. Ciò che si conosce è la verità, ciò che si conosce è l'idea. Idea e verità è tutt'uno. Ed è tutt'uno coll'oggetto pensato. Se invece di dire che l'idea è l'oggetto pensato, noi per una reminiscenza sensistica diciamo che l'idea è una rappresentazione degli

(1) Milano, 1892.

oggetti, ne verrebbe che noi non potremmo mai pensare ad alcun oggetto, ma sempre alla sua rappresentazione, onde io non penserei l'uno, il due, il tre; il pensiero stesso sarebbe impossibile. Di più la rappresentazione non si può pensare se non per una certa rassomiglianza o similitudine coll'oggetto pensato; questa similitudine è ciò che veramente si pensa, è un elemento comune, è l'unità del rappresentato. L'idea in questo senso è rappresentazione di molte cose simili; ma questa non è la sua definizione; ma non rappresenterebbe, se non fosse (1).

Noi saremmo lieti di aver almeno destato qualche dubbio nel lettore che per caso avesse creduto alle facoltà senz'atto, al potere di conoscere senza conoscenza; ma qui vogliamo rendere una certa giustizia all'A.

Poichè la sua veduta che pone un'attitudine di conoscere senza atto di conoscere in qualche modo si spiega e diventa coerente coll'altra veduta che l'oggetto dell'intelligenza non siano le idee, ma le cose sensibili che appunto per le idee si rendono conoscibili.

E certo che in questo è vero che il pensiero non fa conoscere nessuna cosa in particolare, perchè per conoscere una cosa qualunque particolare sensibile occorre appunto che essa prima sia sentita. Ma questo però è misconoscere, è diminuire, alterare e distruggere l'atto stesso della conoscenza in quello che ha di essenziale e costitutivo. Poichè il vero e puro conoscere è soltanto delle idee, donde la conoscenza dei reali si deriva come una applicazione (2). E

(1) Sono assai preziosi su questo punto i pensieri profondissimi del Rosmini nella *Psicologia*, vol. II, n. 1339, e anche ciò che dice nell'opera *Il Reale* pag. 44. V. anche il nostro art. *Conoscenza*, *coscienza*, *rappresentazione* nel *Nuovo Risorgimento*, vol, V. ottobre 1885 e le *Lezioni di morale*, lez. III e *Une illusion de Taine*, Roma, 1905.

(2) E questo è tanto invincibilmente vero che lo stesso De Craene se ne accorge e lo riconosce, ma troppo alla sfuggita. « Il faut laisser de côté les

siccome l'idea è infinita, perciò coll'intelligenza l'uomo vive nell'infinito, in Dio. E per ciò solo che l'uomo conosce nelle idee e per le idee, per ciò solo è capace di giudicare oggettivamente il valore delle cose; e per ciò solo è capace di confrontare questo valore oggettivo col valore falso attribuito da una stima interessata mossa dalle passioni, applicazione spuria dell'intelligenza; e di qui si ricava la libertà dell'arbitrio secondo alcuni, secondo noi la libertà morale; ossia il libero arbitrio meritorio. Di qui la personalità e se non di qui soltanto la spiritualità o immaterialità, certo di qui cioè dall'oggetto immanente l'immortalità personale. Queste cose dimenticate, dimenticato che *objectum intellectus est ens seu verum commune,* come insegna S. Tommaso, cioè la *lux vera quae lucet omni homini qui venit in hunc mundum* come faranno ancora a sostenere che « l'être pensant est supérieur en nature à tous les êtres corporels (pag. 61) »?

E qui si rivela un'altra contraddizione dei neo-tomisti, necessaria però perchè possano almeno portare questo nome. Dopo essersela cavata con delle gustose *railleries* alle spalle degli idealisti, giunti sull'orlo del precipizio che piomba nell'abisso del materialismo o almeno del fisiologismo; non condotti da alcuna necessità del pensiero, ma per l'orrore delle conseguenze, che del resto fa tanto più onore al carattere morale, quanto meno alla comprensiva dottrinale, *ils rebroussent chemin* bruscamente e si rifugiano nella *force spéciale d'abstraction, appelée intellecte agent ou actif* (pag. 61). Così dopo aver magnificato l'osservazione e rimproverato

....

expressions d'esprit pur, d'idées innées ainsi que toutes les autres qui signifient que notre intelligence est une force absolument indépendante de notre organisme. Elles sont bonnes seulement pour noter *la distinction que nous concevons entre la puissance que nous tenons de notre intelligence et la puissance que nous avons de représenter les objets individuels;* mais elles ne répondent nullement à ce que notre intelligence est dans la réalité (pag. 16) ».

gli idealisti (con quanta giustizia abbiamo visto) di non seguirla, essi passano dal copiare Taine al copiare per qualche linea S. Tommaso: all'osservazione diretta non ricorrono mai.

Ma qui il passo sfiora certe verità così importanti che giustizia e interesse scientifico vogliono che si rechi tutto intiero:

« Non pas, qu'on veuille bien le remarquer, que nous songeons le moins du monde à nier que l'être pensant est supérieur en nature à tous les êtres corporels. Nous sommes pleinement d'accord avec les idéalistes pous soutenir que la puissance de percevoir l'universel ne saurait être assimilée à une fonction organique. Aussi bien, notre théorie, pas plus que la leur, ne saurait être taxée de matérialisme. En effet, si le phantasma est réellement cause de la détermination par laquelle notre intelligence opère, il n'en est pas la cause unique, ni même, ajoutons-le, la cause principale. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, notre intelligence est en réalité mise à même d'agir par l'action combinée d'une double cause, d'une part le phantasma, produit d'une force organique, et d'autre part, une certaine force spéciale d'abstraction, appelée intellecte agent ou actif. Ce second facteur, étant de sa nature inorganique, confère au phantasma l'habilitation nécessaire pour qu'il puisse engendrer, en notre intelligence, la détermination qui la (1) fait passer de la puissance à l'acte. Qu'on ne dise donc pas que si notre théorie ne nie pas absolument tout effet spirituel elle aboutit à cette contradiction de faire produire un effet spirituel par une cause matérielle. Il n'en est rien, et le sens même des mots par lesquelles on la désigne pro-

(1) Chi avesse sottocchi il testo corregga l'errore di stampa « le » che fa dire all'A. un grosso sproposito. Fortunatamente è segnato e corretto alla fine del volume.

testent contre cette interprétation qu'on a parfois voulu en donner. Abstraire, disent les Scolastiques (1), c'est mettre en relief l'essence spirituelle, en laissant dans l'ombre les notes individuelles et concrètes (2). Le phantasma n'agit donc sur l'intelligence qu'en tant qu'il est uni à la force abstractive qui le purifie et le dépouille de ses caractères individuels, et l'effet spirituel, bien que d'une production impossible sans l'intervention d'une cause matérielle, est finalement produit par une cause de la même nature que lui. Encore une fois donc notre théorie pas plus que celle des idéalistes n'assimile la puissance intellectuelle à une force organique (pag. 61, 62)».

Tutto questo discorso a prima vista apre l'animo alla speranza di un buon accordo e fa quasi domandare se non sia stato un perdere il tempo e un mal usare dell'ingegno lo andare per tanto tempo scambiandosi le accuse gli uni di sensisti e di materialisti, gli altri di panteisti. Certo in queste parole la verità è aombrata; ma se si guarda a fondo, si vede che ci manca quello appunto in che è la chiave di tutto. Che astrarre sia mettere in rilievo l'essenza spirituale o meglio ideale sta bene; che è quanto dire che la finalità della riflessione consiste nel condurre l'uomo al conscio possesso dell'idea: ma come fa l'astrarre a mettere in rilievo l'essenza

(1) Voyez De Wulf, *Histoire de la Philosophie Scolatisque*, pag. 130 et suiv.

(2) Senza cercare se l'espressione fino a questo punto vada attribuita al De Craene o al suo maestro De Wulf o agli scolastici (a tutti gli scolastici no certo) noi notiamo che finisce in modo molto inesatto opponendo a torto lo spirituale all'individuale concreto. Lo spirituale si oppone al materiale; all'individuale si oppone l'universale; al concreto l'astratto. L'anima di ogni singolo uomo è spirituale, ma nello stesso tempo è individuale e concreta; a meno che il De Craene voglia con Averroè e cogli egheliani come il nostro Jaja porre un'anima o intelletto comune. E forse una simile dottrina si ricava dall'aristotelismo.

se questa non si trova già nell'idea concepita da principio? L'astrarre non può essere un aggiungere. D'altra parte se l'astrazione come potenza o facoltà fosse capace di creare le idee e la verità, noi sfuggiremmo dal sensismo solo per piombare nel soggettivismo e nel relativismo, il che non può essere nelle intenzioni del prof. De Craene.

RESPIRO III



Oggettività dell' idea.

Molto ingegnosa e bella è la dottrina dei nomi e dei segni di Ippolito Taine (1). Essi che dapprima sostituiscono una esperienza, più innanzi allargano il campo dell'esperienza e dell'immaginazione e infine ci fanno concepire degli oggetti che sono al di là di ogni esperienza e di ogni immaginazione. Il Taine ne reca degli esempi specialmente dalle matematiche.

Il prof. De Craene, nell'opera che stiamo esaminando come indice del pensiero neotomistico contemporaneo, fa sua questa dottrina del Taine e ne ricava che è in virtù dei nomi che noi pensiamo, giudichiamo, ragioniamo, classifichiamo.

Ora dagli esempi addotti pare che la questione più naturale che si offriva ad una mente davvero osservatrice era quella di domandarsi donde viene ai nomi tanta virtù di farci pervadere la sfera del sensibile e attingere l'essenza universale delle cose. Un esame accurato e spregiudicato di questo fatto avrebbe condotto a vedere che i nomi, che nella loro natura esteriore si riducono a sensazioni, non

(1) *De l'intelligence*, prem, part., liv. I.

avrebbero tanta virtù, nè, infine, potrebbero avere neppure il valori di segni, se l'intelletto umano non fosse dotato appunto della visione dell'universale, se l'ultrasensibile non fosse il vero e proprio ed immanente oggetto dell'intelletto, che i segni, il linguaggio, la riflessione fanno passare dall'inconscio nella coscienza. Infatti sarebbe pure un gioco di bussolotti inesplicabile, che fra le miriadi di sensazioni che noi possiamo avere ce ne fossero alcune come i suoni vocali di certe sillabe e certe linee che chiamiamo cifre le quali avrebbero la virtù magica di trasportarci d'un tratto in un altro mondo infinitamente distante e diverso da quello in cui si tengono le altre sensazioni. Ma è pure chiaro che questa virtù non l'hanno affatto queste sensazioni che si chiamano segni, se non se ne intende il *significato.* E che cosa è questo significato? E come si apprende? Sono dunque due ricerche ben distinte e tali che l'una non può sostituire l'altra:

1. Come l'uomo solo per mezzo dei segni e del linguaggio orale e scritto possa elevarsi alquanto nell'ordine della riflessione fino a concepire gli astratti;

2. Come e che cosa abiliti l'uomo a vedere l'astratto, l'universale attraverso il segno, che in se stesso non lo contiene.

Quanto al primo punto esso è messo fuori di questione, e anche prima del Taine pensatori di quelli che il De Craene confonde e per non conoscerli tratta d'alto in basso col nome d'idealisti aveano posto bene in sodo l'ufficio della parola nello sviluppo del pensiero, e in prima linea italiani come Rosmini, Ventura, Gioberti, Fornari, De Vit. Max Müller esagerando pretese identificare il pensiero e la parola (1). Stoppani considera divino il linguaggio (2). Taccio apposta dei cinque francesi che tutti sanno.

....

(1) Vedi le nostre operette *Max Müller e la scienza del pensiero*, *Filosofia di Max Müller*, *Della dottrina di Vincenzo De Vit sul linguaggio.*

(2) *La santità del linguaggio.*

Ma se all'uomo per riflettere è necessario il linguaggio, o almeno per procedere spedito e salir alto nella riflessione, questo linguaggio e questo riflettere non sarebbero possibili, se nell'idea che l'uomo pensa dapprima, non fossero contenuti tutti gli astratti che la riflessione giunge a distinguere e il linguaggio a segnare. Il linguaggio infatti è nulla a chi non lo intende, e la riflessione non si esercita se non sul conosciuto. E nel conoscere non si dà passaggio dal nulla al qualche cosa, come insegna molto bene il maestro che i Neo-tomisti seguono di nome in tutto, e di fatto solo nell'infausta schiavitù all'altro maestro apologista della schiavitù (1). Ora il pensiero dell'autore pare avrebbe dovuto dalla considerazione dei nomi essere naturalmente condotto a quella dell'idea, e da questa alla natura dell'intelligenza e quindi a determinare il concetto della spiritualità dell'anima. Tutt'al contrario egli di nulla si dimostra più sollecito che di metterci in guardia contro la teoria che nega che « alcun atto di conoscenza possa derivare da un essere materiale (pag. 115) » anzi « l'errore di coloro che non vedono nella mente altro che una forza spirituale (pag. 83) ». Egli non la finisce di ribadire questo punto di porre come principio e conclusione che « le problème de l'origine première de nos connaissances intellectuelles, le problème de la pensée se réduit a celui de la sensation (pag. 177, 181) » di considerare « comme établi par l'étude des éléments de nos con-

(1) Sicut in demostrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod PRIMO intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes cognitiones resolvit, est ens. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi vel accidens subjecto: quia quaelibet natura essentialiter est ens; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. *De Verit.* 2, I, art. 3. V. anche *Metaph*, lib. VI, lect. VI.

naissances que le probléme de la pensée se rattache finalment à la physiologie (1) » di raccomandarci di « laisser de côté les expressions d'esprit pur, d'idées innées ainsi que toutes les autres qui signifient que notre intelligence est une force absolument indépendante de notre organisme, les expressions d'âme pensante, de moi et d'autres analogues qui signifient que l'animal (!!) comme l'homme, est un être composé d'un esprit et d'un corps, les expressions de force simple ou spirituelle et d'autres analogues qui signifient que le sens pris en lui même est distinct de l'organe par le quel il opère (pg. 60, 61, 141, 235, 236) » tanto che si sarebbe tentati di domandare se non sia un errore del tipografo il titolo *De la spiritualité de l'âme* che il libro porta in fronte invece di *Contre la spiritualité de l'âme.*

Per vedere fino a che punto arrivi si considerino queste parole:

Notre mémoire loin d'être la faculté d'un être de nature spirituelle, est au contraire intimement liée à l'ètat de notre cerveau. Un afflux, un appauvrissement du sang, un changement quelconque de la substance cérébrale suffisent pour paraliser ou exalter son action. Que si néanmoins nous nous retrouvons toujours semblables à ce que nous étions, la cause s'en trouve **uniquement** dans le retour de certaines images qui mieux assises ou mieux groupées que les autres reviennent incessantement (Liv. II, chap. III, pag. 172, 173). È vero che nello stesso capitolo (pag. 169) l'a. seguendo migliori maestri, il Caro e il Coconnier, riconosce che « si nos événements forment une file, c'est-à-dire se continuent les uns les autres, il doit y avoir une raison de cette continuité, et l'on se demande en vain qu'elle pour-

....

(1) In un articolo sulla formazione delle nostre conoscenze che fa seguito al tomo I dell'opera esaminata, uscito nel fascicolo di maggio della *Revue néo-scolastique*.

rait bien être cette raison si ce n'est l'existence d'un être dont ils sont les événements ». Ma come si accordano insieme le due teorie? Del resto è in queste resipiscenze il pensiero del De Craene e della scuola di cui è l'araldo laico oppure in queste più chiare dichiarazioni: « Il y a rien d'immatériel dans l'être qui en nous sent » (Liv. III, chap. II, pag. 239)? Le quali diventano perentorie se si confrontano e si compiono coll'altra recata testè: «le problème de l'origine première de nos connaissances intellectuelles, le problème de la pensée se réduit á celui de la sensation ».

Nè, come dicevamo nel respiro precedente, noi vogliamo negare menomamente quello che il De Craene sostiene della dipendenza dello sviluppo ed esercizio dell'intelligenza dalle condizioni e dall'esercizio dei sensi e dell'organismo.

Tutt'al contrario: l'abbiamo già visto, egli sfonda una porta aperta e combatte contro avversarii che non esistono fuor che nella sua immaginazione quando dice che per formarsi delle idee « il faut nécessairement que les sens commencent par susciter en nous les représentations qui est dans leur nature de nous procurer (chap. III) ». Ma sono cose che le sappiamo da un pezzo e che i nostri maestri ci hanno insegnato mille volte che « l'essere universale intuito dalla mente riceve le sue determinazioni dal rapporto col senso (1) » e che ove mancasse del tutto la percezione del senso, l'intelligenza resterebbe allo stato di pura potenza, e ove le sensazioni manchino in parte, lo sviluppo intellettuale è manchevole e più ancora quando siano difettose, disordinate.

Ma quello che rimane a spiegare, e il sig. De Craene non spiega, è come al suscitarsi dell'immagine sensibile, noi, esseri intelligenti, compiamo una percezione intellettiva,

(1) Rosmini, *Antropologia*, lib. III, sez. I. cap. IV, art. 3°. E vedi anche il *Teeteto* di Platone.

noi conosciamo, noi classifichiamo, noi nominiamo, noi ci formiamo un' idea, noi determiniamo l'universale.

Ora questo non sarebbe possibile, se in noi l'idea non fosse già prima come informatrice e creatrice della nostra intelligenza, se non fosse in atto primo costante che non aspetta se non dagli stimoli opportuni l'occasione di determinarsi in tanti atti secondi. E dove appunto la si rivela più chiaramente è in questa stupenda funzione dei nomi e dei segni dei quali il Taine ci dà una bella descrizione che il De Craene copia senza saper spiegare. Sicuro, come il Taine dice arcibenissimo: Quand pour comprendre un théorème de géométrie, nous traçons une figure sur le tableau, nous nous soucions fort peu que sa justesse soit parfaite: nous la fabriquons grossièrement à la craie; nous souffrons sans difficulté une ligne tremblottante à notre polygone ou une rondeur bousselée à notre cercle. En effet le cercle que nous traçons n'est point que notre aide; **nous concevons** à propos de lui, **quelque chose autre que lui, quelque chose qui n'est ni blanc, ni tracé sur un fond noir, ni rien de ce que nos sens nous font saisir** (1)».

....

(1) *De l' intelligence*. Premiére P., liv. I, chap. III, II (pag. 58 dell'ed. del'70).

E nello stesso libro al cap. II, II (pag. 27, 28 dell'ed. del 70) dice pure molto bene: « A la vérité, devant le mot arbre, surtout si je lis lentement et avec attention, il s'éveille en moi une image vague ; si vague qu'au premier instant je ne puis dire si c'est celle d'un pommier ou d'un sapin. De même en entendant le mot polygone je trace en moi même fort indistinctement des lignes qui se coupent et tâchent de circonscrire un espace sans que je sache encore si la figure qui est en train de naître sera quadrilatère ou pentagone. Mais cette image incertaine n'est pas l'arbre abstrait, ni le polygone abstrait; la mollesse de son contour ne l'empêche pas d'avoir un contour propre; elle est changeante et obscure, et l'objet designé par le nom n'est ni changeant ni obscur; il est un extrait très-précis; on peut en beaucoup de cas donner sa définition exacte. Nous pouvons dire rigoureusement ce qui constitue le triangle et presque rigoureusement ce que constitue l'animal. Le triangle est une figure fermée par trois lignes qui se coupent deux á deux, et non cette image indécise sur

E questo qualche cosa non è altro che la determinazione dell'idea operata dal vocabolo, dal segno; determinazione che nessun vocabolo, nessun segno potrebbe fare se l'idea non ci fosse da prima presente.

Ora questo gran fatto della presenza dell'idea che è quello che costituisce il proprio della conoscenza, è quello a cui il neo-tomismo non arriva, e ciò per tre cagioni:

1ª la prima e principale per insufficiente osservazione;

2ª la seconda perchè non studia abbastanza i maestri che dice di seguire, lo stesso S. Tommaso da cui prende il nome e l'insegna, il quale molte volte esce dai cancelli dell'aristotelismo e colla guida di S. Agostino e del suo proprio alto intelletto arriva alla dottrina dell'universale e dell'ente;

3ª la terza è il deliberato disprezzo che lo induce a non conoscere le dottrine in alcune parti pregevoli dei moderni confusamente detti idealisti, e di Platone loro maestro (1).

fond noirâtre ou blanchâtre, aux points plus ou moins aigüés, qui tour á tour, à la moindre insistence, se trouve scalène, isoscèle ou rectangle. L'animal est un corps organisé qui se nourrit, se reproduit, sent et se meut, et non ce quelque chose informe et trouble qui oscille entre de formes de vertébrés, d'articulés, ou de molusques et ne sort de son inachevement que pour prendre la couleur, la grandeur, la structure d'un individu ». Perchè il De Craene messosi alla scuola del Taine non prende e non fa pure tesoro di queste così preziose, e così istruttive confessioni?

(1) Il gran lavoro di questa gente è dar addosso a Cartesio, Malebranche e simili. Pei positivisti, atei, materialisti qualche ceffoncino misto a molte carezze. Prendete l'Annuario dell'*Université catholique* di Lovanio, le relazioni dell'*Institut supérieur de philosophie* e della *Société de philosophie* e vedrete che su quattro lavori uno se la piglia contro l'argomento dell'esistenza di Dio di Descartes, l'altro fa strage dell'occasionalismo: contro coloro

Che l'anima col corpo morta fanno

neanche una parola: non si è gente seria per nulla. Se noi apriamo le relazioni dell'*Ecole normale* di Parigi dei tempi di quello scomunicato Cousin, di Jouffroy, di Damiron, troviamo che i soggetti amorosamente studiati erano « arriver

P. e, è una cosa che fa compassione vedere con che tono di sicurezza il De Craene canta: Nous pouvons à présent répondre victorieusement à toutes les obiections de l'idéalisme (liv. I, chap. III, pag. 82, liv. II, chap. III, § VI, pag. 168). Ma si guarda bene di riferirne neanche una, e forse le ignora. Si contenta di dire che « les idéalistes soutiennent que l'idée n'a rien de commun avec l'image ». Ma con quali ragioni essi sostengano questo vero egli non cerca e non dice: e così si immagina di aver loro risposto vittoriosamente. Tutta la teoria dei caratteri delle idee: assolutezza, universalità, necessità, unità, mille volte descritti, dal *Teeteto* di Platone al *Dialogo dell'invenzione* del Manzoni, dall'*Itinerario* di S. Bonaventura alle *Armonie* di C. P. Paganini, è completamente dimenticata. Facile vittoria.

Nè questo basta. Ma attribuisce ancora a tutti gli idealisti un'opinione che una buona parte di essi ripudia e

....

à quelque chose de réel et de substantiel au milieu de ce monde mobile de phénomènes, extérieurs et intérieurs » il principio di causalità, il principio di sostanza, la personalità, la facoltà morale, l'anima, Dio. (V. Cousin, *Premiers Essais*, *Cours* etc.). E ci riserviamo più tardi di parlare dello scandalo avvenuto al Congresso scientifico cattolico di Friburgo, dove i rumori e gli urli secondo la relazione della stessa *Revue néoscolastique* (*il est extrêmement regrettable qu'il n'en ait pu lire que le tiers; car ce qu'on a pu en entendre, a soulevé une vraie tempête de protestations* . . . . . e seguita a parlare di *bruit assordant, d'orage* tanto forte che si dovette levare la seduta, fasc. di nov. 1897 pag. 331-32) impedirono di continuare il suo discorso al conte Domet de Vorges per questo solo che egli avea osato dire che i sensi non ci danno la certezza, ma solo ce la dà l'intelletto. Noi osiamo essere perfettamente d'accordo con coloro i quali credono che le questioni morali e scientifiche non si risolvono coi voti delle maggioranze; ma qui il parlamentarismo ha fatto grandi progressi: dall'accademia siamo passati all'arena, non bastano i voti che si *contano*, avremo presto qualche cosa che *pesa*; per ora abbiamo la violenza dell'urlo e del tumulto. E tutto questo perchè si osa non dirò combattere il sensismo, ma si sospetta che uno abbia qualche dubbio su di esso. Il nuovo simbolo sarà: *Credo in unum Condillachium patrem philosophorum omnipotentem*, e chi

combatte come falsissima, e nel combattere la quale pone la sua ragion d'essere.

Dopo aver fatto un grave rimprovero di considerare la idea « comme quelque chose de purement spirituel » (vedete un po' che delitto !) egli deplora ancora che « ils considèrent de même l'être dont elle *est une action*, et tirant la conséquence du principe posé, ils déclarent que notre esprit par delà toutes les images se représente et combine les qualités abstraites des choses ».

Prima di tutto abbiamo visto che non è vero che gli idealisti affermino che l'uomo apprende e combina le qualità astratte senza far uso d'immagini; possiamo aggiungere che dall'essere, come è davvero, l'idea assolutamente diversa dall'immagine e irreducibile a questa non ne viene di conseguenza che questa non si adoperi e non possa essere anche necessaria alla concezione delle idee. Il fabbro è molto di-

....

non giuri nella *tabula rasa* sia anatema. Aspettiamoci che il prossimo congresso faccia un falò delle opere di S. Agostino, anzi delle lettere di S. Paolo.

A questo punto voglio essere giusto e *aimable* coll'avversario, e aggiungere pubblicità a un bel motto di Mons. Mercier. Questi nel suo articolo *Un cri d'alarme*, col quale (*Revue néoscolastique,* mai 1899) credette rispondere al mio libro, poco si occupò delle analisi e delle argomentazioni che non vi mancano, ma premessa quella litania di giaculatorie palatine (nel senso torinese della parola) che io ho raccolto in nota, come saggio, nell'*Objet de la connaissance humaine* volle giocare di *bons mots* e a questo punto esclama : Passe pour les oeuvres de S. Augustin et de S. Paul, mais au moins (e qui l'interiezione di Violetta nell'atto III che io pedantescamente ligio al secondo Comandamento ometto) que l'on ne détruise pas les brochures de M. Billia. Lo spirito hanno un bel dire che non è l'ingegno : lo dicon troppo quelli che non hanno nè l'uno nè l'altro; io invece l'onoro e lo stimo tanto che quando uno non ne ha, comprendo che cerchi di farne.

Del resto la mia idea del falò non è storicamente fuori di luogo. Quel Mercier del principio del sec. XVIII che fu il povero P. Dutertre, il quale pretese di confutare Malebranche, rammarica che « le langage de S. Augustin est un peu *infecte* du langage et des opinions platoniciennes ». (Citato da Leibniz nella *Lettre à Remond de Montmort*.

verso e irreducibile al suo martello, eppure chi dice questo non dice punto che il fabbro lavora e può lavorare senza martello. Ma quello che vogliamo notare qui è che il signor De Craene è in un gravissimo errore se crede accomunare agli idealisti la sua opinione che l'idea sia un atto dello spirito come farebbe credere l'aggiunta « tirant la conséquence du principe posé ». Ma se è tutto l'opposto !

Se vi è un punto su cui noi insistiamo con Platone, con Rosmini e con S. Agostino e col Malebranche, côl Gerdil, un punto ove Rosmini si accorda con Gioberti, è questo: che le idee non sono fattura dello spirito, ma lume oggettivo della mente, luce divina; se è questa la grande battaglia che si combatte da secoli contro il soggettivismo.

Ma via, ma come ha potuto dimenticare una cosa simile un professore di filosofia ?

Se è questa l'essenza di tutta la filosofia delle idee, distinguerle dalla mente umana; è una voce costante che si ripete da più di venti secoli, un pensiero unico e così chiaro e determinato che senza sapere alle volte l'uno dell'altro si veste delle stesse parole in diversi maestri.

È Platone nostro che c'insegna anche oggi: Ὀφθαλμοὶ, οἶσθ', ὅτι ὅταν μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνά τις αὐτοὺς τρέπῃ ὧν ἂν τὰς χρόας τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχῃ, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώττουσί τε καὶ ἐγγύς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὄψεως. Ὅταν δέ γ'οἶμαι, ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπῃ, σαφῶς ὁρῶσι καὶ τοῖς αὐτοῖς τούτοις ὄμμασιν ἐνοῦσα φαίνεται. Οὕτω τοίνυν καὶ τό τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπε ἀλήθειά τει καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτό καί νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δέ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι (1).

(1) Rep. VI, 508 St. Gli occhi tu sai che quando uno non li volge verso una di quelle cose che la luce del giorno colora, ma a quelle che i bagliori

È a Platone che fa capo l'oggettivismo, a Platone che chiama l'idea ἓν ἕκαστον περὶ ἕκαστα τὰ πολλά (1), τὸ ὄν (2) ἀεὶ ὄν (3), αὐτὸ ὅ ἐστι (4), οὐσία (5), οὐσία ὄντως οὖσα (6), αὐτός, αὐτή αὐτὸν apposto al nome della cosa (7), τὸ παντελῶς ὄν (8), ὄν ὄντως (9).

Bene interpreta Platone il Cousin: « Par opposition aux phénomènes, l'εἶδος αὐτό, l'idée en soi est la vraie essence, ἡ οὐσία, τὸ ὄντως ὄν et elle réside dans le λόγος θεῖος, l'intelligence divine, par delà l'intelligence finie de l'homme et la region inférieure de ce monde (10).

« Les idées sont radicalement différentes des notions particulières, qui ne les peuvent expliquer, puisqu'elles mêmes, au contraire, ne sont explicables et concevables que par les Idées. Elles ne viennent donc pas des sens, qui sont la source des notions particulières; elles appartiennent à l'esprit lui-même, à la raison, dont elles sont les objets propres. Mais en même temps que la raison les atteint, elle reconnait qu'elle ne les constitue pas; elle reconnait, par exemple,

....

notturni malamente illuminano, non discernono nulla e sono come ciechi, la stesso come se non avessero la vista chiara. Ma quando vedono bene le cose sulle quali splende il sole, allora pare che la vista chiara l'abbiamo davvero. Lo stesso hai da pensare dell'anima. Quando si fissa sulle cose dove splende la verità, e l'ente, allora pensa e conosce e appare aver mente; ma quando si volge a ciò che è misto di tenebra, a ciò che nasce e si distrugge, allora si forma delle opinioni, e su e giù incerta le cambia e pare che non abbia mente.

(1) Rep. X, 596 a.

(2) VI, 511. c. VII, 521 d. Fedro, 247 d.

(3) Simposio, 211 a. Timeo, 28 a. Parmenide, 132 c.

(4) Rep. X, 596 a. 597 a.

(5) In moltissimi luoghi, fra gli altri Rep. VII, 253 a.

(6) Fedro, 247 d.

(7) Rep. 493 c. 507 b. 476 a. Fedro 246, 247. Ippia magg.

(8) Sofista 248.

(9) Rep. X, 597.

(10) *Langue de la théorie des idées* nei *Fragments philosophiques*, IV, ed. t. I.

qu'elle ne costitue pas le bien et le beau, dont a seulement l'Idée, εἶδος. Elle ne peut même rien changer à cette Idée; elle peut l'analyser, mais non la détruire, ni la faire. Voilà donc les Idées qui, d'un côté, sont dans la raison humaine comme ses objets, et qui, de l'autre considerées en elles-mêmes, sont essentiellement indépendentes de la raison qui les conçoit (1) ».

Come interpreta il pensiero di tutto il vero e buono idealismo obiettivo nella lezione intitolata (2) *Dieu principe des principes*: « Nous apercevons la verité, nous n'en sommes pas les auteurs. L'homme borné et passager aperçoit la verité, nécessaire, éternelle, infinie; c'est là pour lui un assez beau privilège; mais il n'est ni le principe qui la contient ni celui qui lui donne l'être. L'homme peut dire: ma raison; rendons lui cette justice qu'il n'a jamais osé dire: ma verité . . . La verité est en quelque sorte prêtée à la raison humaine, mais elle appartient à une toute autre raison, à savoir cette raison suprême, éternelle, increée, qui est Dieu même. La vérité en nous n'est pas autre chose que notre objet. »

E quando nell'opera *De la Métaphysique d'Aristote* (Rapp. n. 1) dà questo parere: « L'auteur (3) prend beaucoup de peine pour établir ce que nul critique ne peut aujourd'hui contester: que les idées platoniciennes ne sont pas seulement nos idées universelles et nécessaires, nos idées de classe et de genre, les quelles existent dans l'esprit humain et nulle autre part, mais qu'elles ont une véritable réalité objective. Il est impossible de rendre mieux compte que ne le fait notre auteur de la théorie de Platon: mais quand il l'a bien exposée et expliquée, il l'immole à la critique d'Aristote. Il donne raison au disciple contre le maître et, en bon fidèle

....

(1) *Histoire générale de la philosophie*, IV ed. Sept. let. pag. 199.

(2) *Du vrai, du beau, du bien*, Quatrième lect, pag. 72, 108

(3) Tissot.

kantien, il se joint à la foule de ceux qui, depuis Aristote, reprochent à Platon d'avoir réalisé des abstractions, de pures conceptions de l'entendement. Mais il s'agirait de savoir si cette accusation est bien fondée. De ce que l'idée platonicienne soit aussi une conception de la raison humaine, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse être autre chose encore, qu'elle ne puisse exister aussi en dehors de la raison humaine et dans les choses, par exemple, à l'état de loi, de caractère essentiel. Rien n'existe qui n'ait sa loi plus générale que soit même. Il n'y a point d'individu qui ne se rapporte à un genre, point de phénomène ni d'accident qui ne tiennent à un plan. Et il faut bien qu'il y a dans la nature des genres, des classes, un plan, si tout a été fait *cum pondere et mensura*; sans quoi nos idées de genres, de classes et de plan ne seraient que de chimères, et la science humaine, une illusion regulière. Si on prétend qu'il y a des individus et point de genres, des individus humains plus ou moins différents, et pas de type humain, et mille autres choses de cette sorte, à la bonne heure; mais en ce cas, il y a plus rien de général dans le monde, si ce n'est dans l'entendement humain; c'est-à-dire en d'autres termes que le monde et la nature sont dépourvues d'ordre et de raison et qu'il n'y a des raisons que dans la tête de l'homme; résultat mille fois plus embarassant que la théorie platonicienne, dont tout le secret tant cherché et selon nous bien simple est l'unité de l'existence universelle, par conséquent l'harmonie de l'esprit humain et de la nature, des conceptions de l'un et du plan de l'autre et le double caractère de l'idée, pris au sens de Platon comme conception générale dans le sujet pensant, et comme loi ou forme générale dans l'objet extérieur. Nier ce double caractère des idées c'est déshériter les choses en apparence au profit de l'esprit humain, qui en réalité se trouve par la condamné à des conceptions vides et à un dogmatisme subjectif le quel contient et pro-

duit tôt ou tard le scepticisme universel. Si la raison humaine est la mesure unique de la vérité des choses, c'en est fait et de la vérité et de la raison elle même ».

E il Platone cristiano:

« Nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujusquam hominis (e Malebranche ripeterà: « Nul homme n'oserait dire: ma vérité et votre vérité» *Entret. Métaph.,* VIII) sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit ?...

« Hanc ergo veritatem de qua jam diu loquimur et in qua una tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse quam mens nostra est, an aequalem mentibus nostris, an etiam inferiorem ? Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa judicaremus, sicut judicamus de corporibus, quia infra sunt et dicimus ea plerumque non tantum ita esse vel non ita, sed ita esse debere: sic et de animis nostris non solum ita esse animum novimus, sed plerumque etiam ita esse debere. Et de corporibus quidem sic judicamus, cum dicimus: Minus candidum est quam debuit; aut: minus quadrum, et multa similiter: de animis vero: Minus aptus est quam debet; aut minus vehemens sicut nostrorum morum se ratio tulerit. Et judicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis quas communiter cernimus: de ipsis vero nullo modo quis judicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, set tantum ita esse cognoscens non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor. Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, ali-

quando minus, et ex hoc fatentur in se esse mutabiles; cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta et conversos laetificet lumine, et aversos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam judicamus, cum de illa nullo modo judicare possimus? Dicimus enim: Minus intelligit quam debet, aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere quantum propius admoveri atque inhaerere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior, nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior. Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes et fruere illa, et delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui (*Psal.* XXXVI, 4). Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate? (*De lib. arb.*, lib. II, cap. XII et XIII, 33-34, 35)».

È sempre S. Agostino che dice:

« Hoc ergo discernite, aliud esse lumen quod illuminat, aliud esse quod illuminatur. Nam et oculi nostri lumina dicuntur et unusquisque ita jurat, tangens oculos suos, per lumina sua. Sic vivant lumina mea, usitata juratio est. Quae lumina si lumina sunt, desit lumen in cubiculo tuo clauso, pateant et luceant tibi; non utique possunt. Quomodo ergo ista in facie quae habemus et lumina nuncupamus, et quando sana sunt, et quando patent, indigent extrinsecus adjutorio luminis; quo ablato aut non illato, sana sunt, aperta sunt nec tamen vident; sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad justitiam poterit pervenire ». *In Joann. Ev.*, Tract. XXXV. 3 (1).

(1) Un passo consimile si vede nel Trattato II *In Joann. Ev.*, c. I, n. 6.

E non solo la dottrina, ma il paragone della luce e degli occhi è così ovvio e naturale, che tutti anche senza saperlo l'uno dell'altro lo ripetono, come fa Descartes della dottrina delle idee, senza, dicono, aver mai letto Platone. Sentiremo più innanzi il Fénelon; ora ecco che dice S. Basilio:

Οὔτ᾽ ἄν οὖν ᾽οφθαλμός ἔξω τοῦ φοτός τῷ ὁρᾶν χρῆσθαι δύναιτο, οὔτε ψυχή, τῆς τοῦ Μονογενοῦς ἐννοίας παρενεχθεῖσα τῇ νοήσει κεχρῆσθαι. Ἡ γὰρ τῆς ἀληθείας ἀπόπτωσις ἀορασία ἐστὶ διανοίας καὶ τυφλῶσις (1).

E sempre lo stesso S. Agostino nel *De Vera Religione* in un lungo discorso conchiude:

« Lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem quae veritas dicitur (cap. XXX, 56) (2).

« Nulla creatura, quamvis rationalis et intellectualis, a se ipsa illuminatur, sed participatione sempiternae veritatis accenditur. (In *Psal.*, 118, Serm., 23, n. 1).

« Numeri disciplina cuilibet tardissimo clarum est quod

(1) *Adversus Eunomium*, lib. II, c. 16.

(2) E poichè aggiunge immediatamente (cap. XXXI, 57): « Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam quae supra rationalem animam sit Deum esse, et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis », si vede come siano stati smemorati coloro che pretesero accusare e perfin condannare il Rosmini per quell'ontologismo che egli tanto studiosamente evita e che qui è apertamente professato, come pure in moltissime altre opere dell'Ipponate, p. es. nel Trattato XV *In Joann. Ev.*, 19: « Non enim aliquid aliud est quam anima, sed aliquid animae est intellectus: quomodo non aliquid aliud quam caro est oculus, sed aliquid carnis est oculus. Cum autem carnis aliquid sit oculus, solus tamen luce perfruitur, caetera autem membra carnalia luce perfundi possunt, lucem sentire non possunt; solus ea oculus et perfunditur et perfruitur. Sic in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Jam superior illa lux qua mens humana illuminatur Deus est ».

non sit ab hominibus instituta sed potius indagata atque inventa » (*De doctr. chr.*, II, 38).

E chi non vorrebbe qui ricordare il notissimo e potentissimo detto :

« Si ambo videmus verum esse quod dicis ed ambo videmus verum esse quod dico ubi quaeso id videmus ? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate ». *Conf.*, XII, c. XXV. 3.

E gli altri men ripetuti che vengono allo stesso:

« Ea quae intelliguntur, sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus » (*Conf.*, X, c. XI).

« Quaerens unde approbarem pulchritudinem corporum sive coelestium, sive terrestrium; et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus judicanti et dicenti: Hoc ita esse debet, illud non ita: hoc ego quaerens unde judicarem, cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem, supra mentem meam commutabilem. *Conf.*, VII, c. XVII, 2.

E che: Lux mentium supra mentes est, et excedit omnes mentes (*Tract. III in Joann. Ev.*), che: non a me mihi lumen existens (*De verb. Dom.*, serm. VIII). Hoc ipsum animae, quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore, Iam superior illa lux, qua mens humana illustratur, Deus est ». (*Tract. XV. in Joann. Ev.*) del quale altrove dice che: « tanquam sol fulget in anima » (*Lib. De gen. contra Manich.*, cap. 9).

« Ut autem animus corpori, ita etiam veritas ipsi animo praeponenda est, ut eam non solum magis quam corpus, sed etiam magis quam se ipsum appetat animus ». *De mendacio*, VII, 10.

Dirà alcuno ch'io mi diverto un po' troppo a trascrivere qui dei *colonnelli* (1) dei S. Padri, e dovrò pure trala-

(1) Espressione di Dino Compagni e di altri trecentisti per dire un lungo

sciare, ma non per paura di dar noja, non potendo dar noja la verità così fortemente espressa, ma per timore di farmi prendere per uno di coloro che trattano il Cristianesimo come cosa morta e però ne ricercano i documenti invece di interrogarne il sentimento vivo ed attuoso. Io al contrario mi sono indugiato e mi indugio in queste luminose testimonianze per compiacenza dell'altissimo vero che mai non sazia anche mille volte ripetuto e per confermare ancora una volta, se mai alcuno ne avesse bisogno, che questa è dottrina non tanto platonica quanto cristiana. E mi pare anzi che tocchi l'essenza stessa del Cristianesimo e vorrei che alcuno giovane d'anni e amante degli studi trattasse questo tema e lo conducesse ad una perfetta dimostrazione: poichè questo pensiero mi sta fisso nell'animo, che la dottrina e il principio dell'oggettività del vero e dell'idea, che in Socrate ed in Platone è teoria di una scuola, fraintesa poi dagli uni e abusata dagli altri, invece nel Cristianesimo si riconosce come il fondo stesso dell'intelligenza e la norma del dovere, e diventa popolare nel senso più profondo.

Infatti la filosofia soggettiva è come la consacrazione del paganesimo, e non ci sfugge lo stesso Platone che la contemplazione delle idee deturpa coll'indiamento dello stato: la religione di Cristo che fa beato l'uomo e prima l'individuo, poi la società, sostituendo al regno usurpato dell'uomo stesso il regno di Dio, ossia della verità e della giustizia, non può avere, sia pure sotto forme diverse, altra filosofia che quella che assuddita l'uomo all'oggetto, che lo fa uscire di se col pensiero e coll'affetto: la filosofia della *carità* non può essere altra da quella che *considera*

....

discorso, forse perchè scritto forma delle piccole colonne. Lo Sbarbaro l'usò qualche volta burlescamente. E anche oggi diciamo le colonne dei giornali. Faccio questa nota pel lettore straniero.

le cose per se stesse nel loro valore, non come atti, modificazioni, capricci, volontà del povero *io* (1). Epperciò questa dottrina si ripete sempre, e avviva tutti i sistemi cristiani. E neppure la sciagurata servitù aristotelica del Medio Evo ha potuto far che non fosse ripetuta questa voce.

Il pensiero ricorre subito ad Anselmo di Aosta e a Bonaventura: Deus cognoscit per ideas, et habet in se rationes et similitudines rerum, quas cognoscit; in quibus non tantum ipse cognoscit, sed etiam *aspicientes in eum*: et has rationes vocat Augustinus *ideas et causas primordiales* (Lib. I, Sent. Dist. 35. a. 1. q. 1.).

E questa è tutta la dottrina dell'*Itinerario* dal quale, veda doppia impertinenza, io credo che il De Craene se degnasse leggerlo potrebbe venire ammaestrato almeno tanto quanto dal Taine. Intellectum propositionum tum intellectus noster dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit illas veras esse, et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim quod veritas illa non potest aliter se habere: Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem. *Sed cum mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre* nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera, et Verbum in principio apud Deum. Intellectum autem illationis tum veraciter percipit noster intellectus, quando videt quod conclusio necessario sequitur ex praemissis, quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut si homo currit, homo movetur. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum

(1) Questo pensiero che andrebbe sviluppato è accennato nelle mie *Lezioni di filosofia della morale,* Lez. VIII. La legge morale.

in rebus entibus, verum etiam in non entibus. Sicut enim in homine existente sequitur : Si homo currit, homo movetur, sic etiam non existente. Huiusmodi igitur necessitas *non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens,* NEC AB EXISTENTIA REI IN ANIMA, QUIA TUM ESSET FICTIO, *si non esset in re. Venit igitur ab exemplaritate* in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem ad illius aeternae artis repraesentationem. Omnis igitur, ut dicit Augustinus (in lib. *De Ver. Rel.* cap. 39), vere ratiocinantis Lumen accenditur ab illa veritate, et ad ipsum nititur pervenire. Ex quo manifeste apparet, quod conjunctus sit intellectus noster ipsi Æternae Veritati; dum nisi per illam docentem nil verum potest certitudinaliter capere (1).

« *Lux vera* dicitur hic (*Joann.*, I, 9) lux mentium quae est supra mentes et excedit omnes mentes, et haec est lux vera, scilicet essentialitate. Mentes vero illuminatae dicuntur *lux* huius luce illuminatione, ipsa enim est lux hominum ». (*Expositio in Evang. Joann.*).

E così il platonico Ugo da San Vittore: « Quid dicimus cum animam sapientem dicimus? Numquid non sapientia sapientem dicimus? Quis enim sapiens est, si sapientia sapiens non est? Et tamen aliter sapiens est in quo sapientia est, aliter sapiens est qui sapientia est. Creatura sapiens est, quia in ipsa; Creator vero sapiens est, quia ipse sapientia est. Nullus tamen sine sapientia sapiens esse potest; sive ea quam habet, sive ea quae ipse est. Creatura autem etsi participatione sapientiae sapiens est, ipsa tamen sapientia esse non potest » (2).

E lo stesso San Tommaso, cui si vorrebbe fare il poco

---

(1) Cap. III.

(2) *De sapientia* etc.

onorevole onore di capo scuola dei sensisti, riconosce e ripete in moltissimi luoghi che: « lumen naturale hominis quo intellectualis est, a Deo est... Nihil intellectum certum fieri potest nisi virtute divina (1). Sol corporalis illustrat exterius, sed sol *intelligibilis,* qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum *Lumen naturale* animae inditum, est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa, quae naturalem cognitionem excedunt (2). Ab hac veritate Dei refulget similitudo *Lucis suae in animabus nostris.* Et hoc est quasi *Lumen,* et est signatum super nos, quia est *superius* in nobis, et est quasi quoddam signum super facies nostras (3). Rationalis creatura videt in lumine Dei: quia alia animalia non vident in lumine Dei: ideo dicit *in lumine tuo.* Non intelligitur de lumine creato a Deo; quia sic intelligitur illud quod dicitur *Gen.* 1: Fiat lux, sed in lumine tuo, quo scilicet tu luces, quod est similitudo substantiae tuae. Istud Lumen non participant animalia bruta; sed rationalis creatura primo participat illud in cognitione naturali. Nihil enim est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima propter quam claritatem est ad imaginem Dei (4). Judicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a Veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur (5). Intel-

(1) *Comp. Theol.,* cap. 129. Di quest'opera esiste una bellissima edizione in italiano con la intitolazione dei capitoli per cura del prof. Luigi Granelli (Parma 1878).

(2) S. I, II. Quaest. 108, art. 1 ad 2m. V. anche I. Quaest. 84, art. 5. *Sup. Boet. De Trin.* Opusc. 70, *De Magistro,* art. 1.

(3) *Exposit. in Psalm.,* 4.

(4) *Exposit. in Psalm.,* 35.

(5) S. I. Quaest. 87, art. I.

lectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis (1). Nullus intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis (2). *Et vita erat lux hominum:* physica vero horum verborum theoria talis est: humana natura etsi non peccaret, suis viribus lucere non posset. Non enim naturaliter *Lux est*, sed particeps Lucis: capax quidem sapientiae est, sed non ipsa sapientia. Sicut ergo aër per semetipsum non lucet, sed tenebrarum vocabulo nuncupatur; ita nostra natura, dum per seipsam consideratur, quaedam tenebrosa substantia est, capax ac particeps lucis sapientiae. Et sicut aër, dum solares radios participat, non dicitur per se lucere, sed solis splendor in eo apparere; ita rationabilis nostrae naturae pars, dum praesentiam Verbi Dei possidet non cognoscit per se res intelligibiles et Deum suum, sed per INSITUM SIBI DIVINUM LUMEN COGNOSCIT. *Lux* itaque *in tenebris* lucet, quia Dei Verbum, vita et lux hominum in nostra natura, quae, per se investigata et considerata, informis quaedam tenebrositas invenitur, lucere non desinit (3). Licet verbum nostrum sit verum, non tamen est ipsa Veritas (4). Certitudinem scientiae habet aliquis a solo Deo qui nobis lumen rationis indidit per quod principia cognoscimus (5). Forma non potest esse principium essendi; nec operandi, nec etiam cognoscendi, *cum omnis cognitio a lumine increato derivetur* (6). Memoria ex intelligentia oritur potius, quam e converso. Cuius contrarium in mente creata accidit respectu Dei, *ex cuius praesentia intellectuale lumen*

(1) *Id.,* id., id.

(2) *Id.*, Quaest. 79, art. 2.

(3) *Cat. aur. in Ev. Joann.*, Cap. I, V. anche *Expos. in Ev. Joann.*, Cap. I, lect, 3 et 5, dove insiste a dichiarare che si tratta del lume di natura, non di quello di grazia. Così nella *Somma* I. Quaest. 89, art. 1, 2, 7.

(4) *Expos. in Ev. Joann.*, Cap. XIV, lect. 2.

(5) *De Magistro*, 1.

(6) *De Potentia*, Quaest. 5, art. 1.

percipit ut intelligere possit (1). Veritas supra Ens fundatur (2). Omnis sapientia et intellectus a Summo Deo in omnibus intellectibus causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina (3). Non enim illud quod est mutabile vel quod habet similitudinem illius potest esse infallibilis regula veritatis (4). Veritas est lumen intellectus (5). Omnis cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae quae est veritas incommutabilis » (6).

E veniamo agli aborriti, ai dispettati Cartesiani.

Sentitelo il buon Fénelon:

« J'ai des notions universelles et immuables qui sont la règle de tous mes jugements. Mes pensées loin de pouvoir corriger ou former cette règle sont elles-mêmes corrigées par cette règle supérieure. Quelque effort d'ésprit que je fasse, je ne puis jamais parvenir à douter que deux et deux ne fassent quatre; que le tout ne soit plus grand que sa partie, que le centre d'un cercle ne soit également distant de tous les points de la circonférence. Je ne suis point libre de nier ces propositions et si je nie ces verités ou d'autres à peu près semblables, j' ai en moi quelque chose qui est au dessus de moi et qui me ramène par force au but. Cette règle fixe et immuable est si intérieure et si intime

....

(1) *De Mente*. Art. 7. ad 2m. Notisi qui di passaggio la poca avvertenza di coloro i quali perfidiando accusano Rosmini di quell'ontologismo che egli ha tanto studiosamente evitato ed esplicitamente in mille luoghi rifiutato e direi perfino eccessivamente condannato, e non vedono quanto vi sia assai più prossimo qui e altrove l' Aquinate. Vedi anche *De Spiritualibus creaturis*, Quaest. 11, art. 5.

(2) *Id*. Art. 12. ad 3m.

(3) *Contra Gentes*, Lib. III, cap. 76, V. anche lib. IV, cap. 13.

(4) *De Spiritualibus Creaturis*, Art. 10 ad 8m.

(5) S. I. Q. 107, art. 2.

(6) *Id*., III, Quaest. 93, art. 2.

que je suis tenté de la prendre pour moi même; mais elle est au dessus de moi: puisqu'elle me corrige, me redresse, me mette en défiance contre moi-même et m'avvertit de mon impuissance ».

« À la vérité ma raison est en moi: car il faut que je rentre sans cesse en moi même pour la trouver. Mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin et que je consulte, n'est point à moi, et elle ne fait point partie de moi-même. Cette règle est parfaite et immuable; je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd point sa droiture. Quan je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but; c'est elle qui sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est un maître intérieur, qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugement. En l'écoutant, je m'instruis, en écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est par tout et sa voix se fait entendre, d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi . . . Ce qui parait le plus à nous et être le fond de nous mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tous moments une raison supérieure à nous comme nous respirons sans cesse l'air, qui est un corps étranger . . . Tous les hommes sont raisonnables de la même raison qui se comunique à eux selon diverses degrés. Il y a un certain nombre de sages; mais la sagesse où ils puisent, comme dans la source, et qui les fait ce qu'ils sont est unique . . . ».

E, ripetendo conscio o no il detto di Agostino:

« La substance de l'œil de l'homme n'est point la lumière: au contraire, l'œil emprunte à chaque moment la lumière des rayons du soleil. Tout de même mon esprit n'est point la raison primitive, la vérité universelle et immuable, il est seulement l'organe par où passe cette lumière origi-

nale et qui en est éclairé ». *De l'existence de Dieu,* I, P, cap. 55, 56, 57, 58.

Ma questa dottrina è così viva in lui e operante che se la sua vita stessa non ne fosse un mirabile documento, ne troviamo altri non solo nei libri di filosofia, ma nello stesso *Telemaco* dove nel lib. X, sono queste parole:

« Cette lumière simple, intime, immuable, qui se donne à tous, sans se partager . . . cette vérité souveraine qui éclaire tous les esprits comme le soleil éclaire le corps ».

Sentite Bossuet, Cartesiano (1) che appunto perchè non inventore è tanto più sicuro interprete del pensiero comune: « Comme ce ne n'est pas l'entendement qui donne l'être à la vérité; mais que, la supposant telle, il se tourne seulement à elle pour l'apercevoir, il s'ensuit que, quand tout entendement créé serait détruit, ces vérités subsisteraient immuablement ». (*Logique,* I, 36).

« Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps. En quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra, mais en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles, car ce n'est pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il ait eu un entendement humain; et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire, tout ce que je vois dans la nature, serait détruit excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée et je verrai

(1) Sul Cartesianismo di Bossuet è utile leggere la memoria o nota del prof. G. Monchamp della quale ha parlato il *Nuovo Risorgimento* (gennaio 1897) e le cui conclusioni concordano con quelle del Cousin. L'autore mancato ai vivi nel 906 ha lasciato incompleta una storia del Cartesianismo che sarebbe utile compiere e pubblicare.

clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serai détruit avec le reste ». (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* chap. IV, § 5).

E che cosa possiamo aspettarci di diverso dal Malebranche? Sentiamo anche lui, ma solo un istante qui, chè meglio è leggerlo tutto, chè l'oggettivismo è la quintessenza del suo sistema. « Mon idée, l'objet immédiat de mon esprit, car c'est là ce que j'appelle mon idée ». Così nella *Réponse à Regis*, chap. II.

Nella *Recherche de la vérité* (Liv. III) impiega un capitolo a dimostrare la falsità dell'opinione che l'anima abbia la potenza di produrre le idee e a spiegare la causa di questo errore (chap. IV). Più innanzi (chap. VII) sostiene che « les idées qui nous représentent quelque chose hors de nous ne sont point des modifications de notre âme ». E lo spiega mille volte, fra l'altro con questa preziosa osservazione di nuovo nella *Réponse à Regis*, chap. II, 14: « La différence qu'il y a entre nos perceptions et les idées me parait aussi claire que celle qui est entre *nous qui connaissons et ce que nous connaissons,* car nos perceptions ne sont que des modifications de notre esprit, ou que notre esprit même modifié de telle ou telle manière, et ce que nous connaissons et que nous voyons n'est proprement que notre idée ».

E che cosa di più bello e di più chiaro di questa ammonizione del Verbo nelle *Méditations chrétiennes* (XIX, 13):

« Ta sagesse et ta raison n'est pas ta propre substance: tu n'est pas ta lumière à toi même » ?

Al pensatore sommo, filosofo fatto di pietà e uomo piissimo fatto di sentita filosofia, l'errore contrario a questo vero appare non solo errore, ma sconvolgimento dell'essere: « Dieu voit en lui même toutes choses. Mais l'âme ne peut les voir en elle. Elle ne peut les découvrir que dans la raison divine et universelle. Autrement je pourrais en me contemplant connaître les ouvrages de Dieu . . . en un mot, je serai ma

lumière a moi-même, ce que je ne puis penser sans quelque éspèce d'horreur ». (*Entret. s. l. Métaph.*, V, 4) (1).

E arriva a riconoscere che senza un lume oggettivo assoluto noi non conosciamo neanche noi stessi: « Quoique nous soyons très unis avec nous mêmes, nous sommes et nous serons inintelligibles à nous mêmes jusqu'à ce que nous voyons en Dieu et qu'il nous présente a nous mêmes l'idée parfaitement intelligible qu'il a de notre être renfermé dans le sien ». (*Rech.*, liv. III, p. II, chap. I, 1).

E come è potente quando nella prima delle *Méditations chrétiennes* (27-28) d'accordo con S. Agostino canta: « Tu n'est pas fait pour te sentir ni pour te connaître, mais pour connaître la vérité qui ne se trouve pas en toi ! Tu ne connais point clairement les sensations quoique qu'elles soient en toi et une même chose avec toi. D'où vient cela si tu est ta lumière à toi-même, si ta substance est intelligible, si ta substance est lumière illuminante? Car je t'accorde qu'elle est lumière, mais lumière illuminée (2). Sache donc que tu n'es que tenèbres, que tu ne peux te connaître clairement en te considérant, et que jusqu'à ce que tu te voies dans ton idée ou dans celui qui te renferme toi et tous les êtres d'une manière intelligible tu sera inintelligible a toi-même . . . Les idées par les quelles tu aperçois les objets ne sont point des modifications de ta substance ». Ma preferisco che il lettore si procuri il piacere di gustare da sè tutto intiero il *X Eclaircissement* dove questa dottrina è con tanta vivezza ed eleganza spiegata e difesa, la dottrina che poi il grande discepolo ed apologista del Malebranche, Sigismondo Gerdil compendia così:

« Questa intelligibilità obiettiva delle cose, che pure ha

(1) Son parole di Aristo, ma dove anche Aristo esprime il pensiero dell'autore: la ragione comune a lui e a Teodoro.

(2) S. Aug., *Tract.* 14 in *Johan.*

la sua realtà, non è nè può essere parto di un qualunque intelletto creato: sendo chiaro che una qualunque cosa o verità non diviene intelligibile perchè un intelletto creato la intende: ma che anzi l'intelletto creato la intende, perchè è di sua natura intelligibile: che però l'intelligibilità precede l'intelligenza in qualunque intelletto creato (1)».

Lo stesso che un altro grande e libero discepolo (vedete che son buono: cito un gesuita) il P. André, avea con chiara e calda e coraggiosa parola dichiarato: « Ce que nous appelons les idées ou l'objet immédiat de nos esprits est réellement distingué des perceptions que nous en avons et que seules nous appartiennent effectivement. Je tiens cette opinion plus évidemment démontrée que aucune proposition de géométrie ou d'aritmétique, puisqu'il il n'y a point de démonstration qui ne suppose des idées éternelles, immuables, nécessaires, universelles et par conséquent bien différentes des nos pensées qui toutes ont commencé d'être, sont passagères, contingentes, particulières. Je tiens enfin que la doctrine de la distinction des idées et de nos perceptions est le fondement de toute certitude humaine dans la religion, dans la morale et dans toutes les sciences; et si quelqu'un pouvait se vanter d'avoir là-dessus solidement réfutés les raisonnements de S. Augustin et du P. Malebranche, il pouvait se vanter en même temps d'avoir établi le pyrrhonisme » (2).

Ma non farà male sentire ancora una volta il maestro stesso che così, nuovo Agostino, ripete la parola immanente della filosofia e della religione: « L'homme n'est point à lui sa propre lumière. Sa substance bien loin de l'éclairer, lui est inintelligible elle-même. Il ne connait rien que par la lumière de la raison. J'entends toujours de cette raison universelle, qui éclaire tous les esprits par les idées intelligibles qu'elle

(1) *Saggio d'istruzione del senso morale.*

(2) « Lettre au P. Daviol. et Rép. au form. », art. VI.

leur découvre dans sa substance toute lumineuse. La raison créée, notre âme, l'esprit humain, les intelligences les plus pures et les plus sublimes peuvent bien voir la lumière; mais ils ne peuvent pas la produire ou la tirer de leur propre fonds, ils ne peuvent l'engendrer de leur substance. Ils peuvent découvrir les vérités eternelles, immuables, nécessaires dans le Verbe divin, dans la sagesse éternelle, immuable, nécessaire; mais ils ne peuvent trouver que des sentiments souvent fort vifs, mais toujours obscurs et confus, que de modalités pleines de ténèbres. En un mot ils ne peuvent en se contemplant découvrir la vérité, ils ne peuvent trouver la vie des intelligences que dans la raison universelle qui anime tous les esprits. C'est uniquement le Verbe divin qui nous éclaire par les idées intelligibles qu'il renferme, car il n'y a point deux ou plusieurs raisons universelles. La vérité est immuable, nécessaire, éternelle, la même dans le temps et dans l'éternité, la même parmi nous et les étrangers, la même dans le Ciel et dans les enfers: deux fois deux font quatre chez tous les peuples. Le Verbe éternel parle à toutes les nations le même langage, aux Chinois et aux Tartares comme aux Français et aux Espagnols; et s'il ne sont pas également éclairés, c'est qu'ils sont inégalement attentifs » (1).

Le opere poi del Rosmini e particolarmente il *Nuovo Saggio* e il *Rinnovamento,* le opere di tutta la sua scuola non sono altro poi in fondo che una confutazione perpetua dell'errore funestissimo che fa soggettiva la verità e frutto e prodotto dell'uomo. Dove, come ho spiegato altrove (2), la concezione e lo studio speculativo della verità oggettiva è come la forma teorica di quella santa vita, onde le *Massime di perfezione* sono lo specchio, tutta intesa a ordinare e sottoporre in ogni atto, in ogni pensiero l'uomo a Dio, il sog-

(1) *Entretiens sur la Métaphysique*, Entr. III, 3, 4.

(2) *Il carattere morale di Antonio Rosmini,* Milano, 1897.

getto all'oggetto, l'affetto alla giustizia. Il soggettivismo non è uno degli errori che il Rosmini ha confutato; è l'errore massimo e fondamentale a combattere il quale egli si sente chiamato da Dio ed è tutta indirizzata la dottrina e la vita (1), l'errore che « giace nella confusione fra l'oggetto dell' intelligenza, l'ente intelligibile, coll' intelligenza o mente che lo intuisce (2), errore di cui non tutti deducono egualmente le conseguenze spaventose che racchiude (3), ma le dedusse il protestantesimo fino all'ultima in Germania, onde scomparve la religione, rimase il razionalismo (4), l'errore che confonde gli oggetti dell' intelligenza colla stessa intelligenza, ridicolo paralogismo, perpetuo labirinto della filosofia, sofisma temerario, che toglie a impugnare i fatti più manifesti della natura e a distruggere la coscienza del genere umano (5). Sistema empio, lo chiama e lo dimostra, di cui l'empietà da niuno più che dai discepoli di Hegel fu nudamente proclamata e professata. La stessa idea di Dio non ha per questo sistema alcuna realità, perchè ella non riflette sopra sè stessa, quindi egli è giocoforza che la teologia si perda nell'*Antropolatria,* e che la religione disparisca nella speculazione (6). Ed è magnifico vedere come il Roveretano insegue questo errore, lo scova e lo analizza. Proprio nella citata Appendice della *Psicologia* (7) lo trova in un passo di Porfirio, a cui fra le altre acute osservazioni oppone che:

(1) Nelle *Lezioni filosofiche* rivendica a se il merito di aver per il primo (forse qui il primo è detto relativamente al Gioberti) denunziato quest'errore e impostogli il nome (X, 125).

(2) *Psicologia*, vol. I, Appendice n. 121.

(3) *Id.*, id., id.

(4) *Id.*, id., id.

(5) *Id.*, id., n. 129.

(6) *Id.*, id., n. 172.

(7) *Id.*, id., n. 122-129.

1° dall'essere l'oggetto della mente interno non ne viene che sia la mente;

2° che la parola *interno* applicata all'oggetto della mente è male usata, perchè significa una relazione locale di corpo a corpo là dove l'oggetto della mente non è propriamente parlando nè fuori nè dentro di alcun corpo, non occupando alcun luogo nello spazio;

3° se per interno s'intende *unito* colla mente, in tal caso si accorda che gli oggetti intuiti o percepiti dalla mente siano al loro modo uniti colla mente; ma l'essere *uniti* colla mente esprime un concetto al tutto diverso da quello di essere confusi e identificati con essa; anzi

4° l'oggetto della mente è unito alla mente in modo che la mente non può intuirlo o percepirlo se non come *oggetto* non solo distinto da sè, ma opposto a sè soggetto.

E nelle *Lezioni filosofiche* insegna che l'ideale è nella mente, ma non è la mente (1), che lo spirito quando si rende partecipe delle idee non se le forma; quell'atto ha natura di semplice visione, contemplazione, e perciò egli è tale che suppone esistere l'oggetto da intuirsi a quella stessa guisa che l'occhio suppone esistere gli oggetti che non crea (2); che quantunque l'essere ideale sia nel soggetto conoscente nel senso che è da questo soggetto intuito, tuttavia non si confonde, nè si può giammai confondere con esso lui, che anzi è per la sua stessa essenza inalterabile e inconfusibile, ed ha natura tanto distinta dal soggetto intuente, quant'è distinto ciò che è necessario da ciò che è contingente e la natura dell'uno conserva opposizione alla natura dell'altro (3).

Dico anzi che io ho sempre ammirato la pazienza del nostro filosofo nel proseguire e incalzare e polverizzare que-

(1) I, 6.
(2) III, 24.
(3) X, 126. V. anche *Rinnovamento*, III, 47.

sto errore e ricavarne e metterne in evidenza per pagine e pagine tutti gli assurdi, come fa a lungo tessendone minuta storia organica in Berkeley, Hume, Reid, Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Aristotile, Galluppi, Mamiani, Romagnosi e nei Nominalisti di tutti i tempi in questa stessa *Appendice* (1) e nella *Dialettica* (2) e nel *Rinnovamento* (3) e nell'*Antropologia* (4) e nel *Nuovo Saggio* (5) e nell'*Aristotile esposto ed esaminato* (6) e nella *Filosofia della morale* (7) e alcuna volta mi è sembrata eccessiva; sebbene, a parte la critica minuta di questo o di quel filosofo, non sia mai troppo il combattere quel sistema che alla fine toglie « l'intrinseca distinzione fra le azioni buone e le cattive (8) e rende impossibile la morale (9), impossibile che esista un qualche essere che vanti di avere un giusto diritto al nostro rispetto (10) anzi che esista nulla fuori del pensiero (11), perviene a negare la verità con Protagora e ridurla ad essere una pura appartenenza del soggetto contingente, una produzione o modificazione del soggetto pensante (12)» e di opporgli la dottrina che sostiene e dimostra che « il pensare dianzi d'esser l'oggetto, è unicamente la via che fa lo spirito per rag-

(1) Dal n. 121 al 172.

(2) Cap. VI, XI, XIII, XVI, XIX, XXVII.

(3) Lib. III, cap. XLVI e in molti altri luoghi dell'opera.

(4) 244.

(5) Sez. V, 5, I.

(6) Lib. I, cap. VIII-X e nella Prefazione, lavoro capace di far meditare una intiera vita.

(7) *Princ. mor.*, capo IV, art. II; *Stor. comp.*, cap. III, cap. IV, art. I, cap. V, art. XI e XII.

(8) *Dialettica,* cap. XXVII.

(9) *Filosofia della morale, Storia comp. crit. dei sist.*, cap. III.

(10) *Rinnovamento,* lib. III, cap. XXXV.

(11) *Psicologia,* 170. Ben inteso che questo è detto qui nel senso che non contraddice a quello che è detto altrove che l'essere non si dà senza pensiero.

(12) *Dialettica,* cap. XXVII, *Rinnovamento,* lib. III, cap. XXX.

giungerlo e conoscerlo più perfettamente che possa; riceve dunque dall'oggetto la legge e la verità e non gliela impone; l'oggetto è sempre identico: il pensare muta e rimuta, e si perfeziona in ragione che accoglie più in sè dell'oggetto non mutabile (1), la dottrina che l'idea non è di nostra formazione (2), nè modificazione del nostro principio cogitativo (3), che il vero non è una creazione o produzione nostra (4), è qualche cosa maggiore dell'uomo e dall'uomo indipendente (5), è un principio, un'entità di cui può ben partecipare e godere la umana natura, come gli occhi nostri partecipano e godono della luce, ma nello stesso tempo egli è una cosa infinitamente più sublime della natura umana, immutabile, eterna, necessaria, dotata insomma di doti interamente opposte a quelle dell'umano essere mutabile, contingente, da tutte le parti limitato; e che solo dall'altezza e dignità del vero, a cui si congiunge, attigne l'umana natura tutti i titoli di sua grandezza (6).

E se verrà mai un giorno che si faccia giustizia, sarà riconosciuto che la grande lotta che i seguaci del Rosmini, fra i quali il Manzoni si onorava di collocare se stesso, hanno sostenuta per due terzi di secolo contro i suoi nemici non avea tanto per iscopo la difesa di un uomo e di un sistema, e tanto meno di un partito e di una tendenza anche ottima nell'ordine politico e sociale; ma di tanto lavoro consacrato in oltre mille volumi, di tante cure e tanti studi, di tanti dolori prossimi al martirio e non ignari di morte, il fine supremo e principale è stato di conservare alla filosofia il

(1) *Dialettica*, cap. XVI.

(2) *Rinnovamento*, lib. II, cap. II.

(3) *Rinnovamento*, lib. II, cap. XXVI.

(4-5) *Rinnovamento*, lib. III, cap. XXXV.

(6) *Id.*, id., id. Chi voglia non solo veder professata e dimostrata questa dottrina, ma sentirla e riceverla e farla forma dell'animo, legga il discorso *Degli studi dell'autore* nel volume *Introduzione alla Filosofia* (Casale, Casuccio 1851).

più prezioso retaggio della dignità umana: la confessione conscia e riflessa, la comprensione ordinata e dialettica dell'oggettività del vero, della necessità di una legge morale, che divina per se stessa non può mutare per capriccio di uomini o per volger di tempi: da che soltanto trae ragione di essere il DOVERE, e col dovere il DIRITTO, ossia l'*inviolabile finalità umana* cui le cose di quaggiù devono *servire,* non *comandare,* com'egli deve per esser libero *servire,* non *comandare* al divino che forma la sua intelligenza.

E non noi certamente, alieni dalle divisioni e dall'antropolatria, ma i nemici nostri dando a chi questo vuole il nome di rosminiani, hanno assai più del desiderio nostro elevato questo nome fino a farlo di fatto sinonimo di cristiano e di filosofo; giacchè se filosofo è chi ama la *sapienza,* essa non si può amare da chi ne faccia un atto, una modificazione nostra.

Ma noi che amiamo la giustizia riconosciamo invece che questa generosa battaglia, che questa immortale dottrina, non è patrimonio esclusivo, non è monopolio di una scuola; ma come la troviamo nelle Encicliche di Leone XIII là dove parla della legge eterna e naturale, e nelle Lettere di Giuseppe Mazzini quando inneggia all'assolutezza del dovere, così la sentiamo nelle pagine di Vincenzo Gioberti, del quale è la distinzione sebbene tanto male da lui applicata di ontologismo e di psicologismo (1), del Gioberti che al nominalismo e al concettualismo attribuisce di aver preparato tutti gli errori della filosofia moderna (2), che definisce l'Idea « non già un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno, in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo (3), e non essendo ella una effigie o forma impressa nello spirito, ma l'oggetto che si appresenta al suo intuito

(1-2) *Introd. allo studio della filosofia*, t. I, lib. I, cap. III.
(3) *Id.*, id., id. in principio.

mentale, tanto è dire che sia innata, quanto affermare che non è un lavoro cogitativo, e che a rispetto nostro nasce col pensiero medesimo (1). È sempre il Gioberti che insegna che la proprietà dell'Idea è l'evidenza, e l'evidenza non rampolla dallo spirito umano, ma vi entra e lo penetra, vien dal di fuori, non dal di dentro; l'uomo la riceve, non la produce, e ne è partecipe non autore (2), e che non è già la libertà licenziosa del pensare e del discorrere che faccia il filosofo; ma l'ossequio verso l'Idea (3), che l'invenzione negli ordini ideali non può aver luogo, che l' Idea si affaccia allo spirito come anteriore, antica anzi eterna (4), che errarono gravemente i neoplatonici di Alessandria seguiti da molti moderni a immedesimare sostanzialmente l'atto conoscitivo coll'idea conosciuta (5): che ogni mente creata deve avere un termine obbiettivo ed estrinseco del suo conoscimento; come ogni volontà creata una regola esterna dei suoi moti; Iddio solo è soggetto ed oggetto a sè stesso e possedendo col principio il termine delle sue azioni, trova nella subbiettività propria quella obbiettività suprema da cui ogni lume e indirizzo dipende (6), che nè Dio nè l'uomo creano le idee, ma le idee sono Dio e non sono l'uomo (7).

(1) *Introd. allo studio di filosofia*, in principio.

(2) *Id.*, id. id. id.

(3-4) *Id.*, id., id., tom. II, lib. I, cap. VIII.

(5) *Del buono*, cap. III. È però giusto notare che questo non va preso troppo in generale; e se fra i neoplatonici si vuol porre Plotino, ricordiamo fra l'altro che egli nel libro *Contro i gnostici* che è il IX della II *Enneade*, posto il Buono sopra ogni cosa, richiama bene la distinzione del vero e dell'atto cognoscitivo: οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο προστησαμένους εἶτα νοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρώτως, εἶτα ψυχὴν μετὰ νοῦν· αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν· μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ μήτε ἐλάττω· εἴτε γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταὐτὸν φήσουσιν ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον· ἀλλ'ὅτι ἕτερα ἀλλήλω ἐδείχθη πολλαχῇ. Cap. I.

(6) *Id.*, id.

(7) *Filosofia della Rivelazione* I. § 355.

E se egli fu alcune volte ingiusto ad alcuno, e fu infatti per furor sentenzioso ingiustissimo al Des Cartes e al Rosmini (1), vale a sua scusa l'aver creduto che questi non tenessero abbastanza all'oggettività.

È insomma la voce perenne della filosofia (2) che oppone e fa superiore la verità al pensiero soggettivo, all'atto di pensare dell'uomo, e nella infinità e assolutezza dell'oggetto fonda e l'assoluta legge morale e la stessa dignità dell'uomo.

....

(1) La critica che il Gioberti fa del Rosmini, copiata molte volte da quelli che vennero poi senza discernimento e con perfida noncuranza delle risposte, mostra che egli non l' intese ; verso Cartesio poi alcune volte rasenta la ferocia : p. e. nella nota 13 del tomo II, pag. 11 dell'*Introduzione* (ed. di Bruxelles). Il che offusca un poco, ma non toglie la grandezza e la virtù eroica dell'uomo, così a torto dimenticata e coperta di un silenzio che è esso stesso calunnia.

(2) Ecco come parla uno dei più acuti e direi genuini interpreti del vero idealismo di Platone, di S. Agostino, di Rosmini, e in questo punto anche del Gioberti : « Noi chiamiamo nostre le idee non perchè siano prodotte dal nostro pensiero, ma perchè esso le intuisce nell'essere trascendentale. Importa dunque di riconoscere il fatto essere le idee qualche cosa in sè stesse diverse dal pensiero in cui *dimorano* e diverse dalle cose cui rappresentano. (S' intende delle cose reali sensibili che le idee rappresentano, sebbene non si possa dire che l'essenza dell' idea consista in questa rappresentazione. Vedi le nostre *Lezioni di filosofia della morale,* Lezione III, pag. 31, 32, *Nuovo Risorgimento*, VI, pag. 286). Niuno vorrà supporre che il principio di contraddizione non sia un ente obiettivo e ideale, che comanda alla mente e regola il raziocinio. Parimenti niuno vorrà dire che quanti sono gli uomini che pensano, altrettanti siano i principî di contraddizione ; essendo manifesto che siccome tutti gli occhi veggono in cielo il medesimo sole, così tutte le menti veggono il medesimo principio di contraddizione . . . Il principio di contraddizione da noi formato colla luce dell'essere ideale non è mai stato che un solo per tutte le menti, poichè ripugna l'ammettere due principî di contraddizione. Del pari l'essenza dell'essere è oggetto unico e identico di tutte le intelligenze . . . I sensisti condannati dal proprio sistema a confondere le idee colle operazioni della mente non sanno concepire che la vera luce dell'essere universale sia forma propria d'ogni intelletto, sia lume dell'umana ragione senza che in loro sentenza l'uomo non diventi luce ideale . . . I sensisti, avendo confuso le cose pensate col pensiero che è un atto del pensante, suppongono che ogni uomo abbia la sua verità e la sua legge, a causa che nel loro sistema l' intelletto astrae dai fantasmi le idee

universali ». A. Moglia, *L'essenza e l'origine dell'essere ideale*, n, 7, 18, 8, 19.

E con questo italiano di valore maggior della fama si accorda un filosofo francese che abbiamo ricordato dianzi: « L' idée distincte de la sensation l'est également de la perception. Il y a trois choses dans la perception: la sensation actuelle, phénomène sensible: l'affirmation implicite de la présence actuelle de l'objet qui la cause; l' idée de cet objet distincte à la fois et de sa présence actuelle et de l'affirmation. (Veramente noi, come si è visto, diciamo che sono quattro, poichè l'affermazione contiene l'essere come verbo, e l'idea contiene l'essere categoria come universalissima). La perception avec la sensation passe, l' idée demeure. L'idée est distincte de la connaissance. Nous connaissons par les idées et nous connaissons des idées : elles sont l'objet direct de la connaissance, elles ne sont pas la connaissance même. Celle ci est le rapport du sujet connaissant à l'objet connu : l'objet connu n'est pas la chose ; mais l' idée de la chose : c'est indirectement, mediatement par leurs idées que nous connaissons les choses. L' idée n'est pas un phénomène de l'âme : elle est dans l'âme qui la porte en elle, dans son être virtuel, sans le savoir, et tout d'un coup, quand avertie par la sensation elle vient à connaître, l'aperçoit en elle-même comme l' objet direct de sa connaîssance ». Alaux, *Théor. d. l'âme hum.*, pag. 118, 119.

RESPIRO IV



La sensazione e l'idea. Insufficienza della dottrina del Taine.

Il non voler comprendere la natura dell'idea che è l'essere, deve necessariamente trascinare a un rovinio di contraddizioni. Infatti il prof. De Craene dopo aver *grondé* gli idealisti perchè « soutiennent que l'idée n'a rien de commun avec l'image (liv. I, pag. 82) », finisce poi non chiesto e con nostra sorpresa per confessare che noi non abbiamo nessuna ragione per credere questa un'operazione della stessa natura che l'operazione mentale propriamente detta (liv. II, chap. I, pag. 101). Ottimamente; ma come e perchè? e come si accorda colle cose dette innanzi?

Ed è appunto per non aver capito la sostanziale differenza fra l'intendere e il sentire che egli attribuisce agli idealisti l'errore di misconoscere la natura dell'immagine e la sua strettissima unione e identità colla sensazione e quindi la sua dipendenza dall'organismo corporeo. « Les idéalistes soutiennent que le principe premier de la perception sensible est un être totalement distinct du corps organisé. Avec Descartes ils observent que l'image intérieure se distingue de la sensation; elle n'est point, comme

la sensation, la conséquence de l'ébranlement d'un nerf et d'un centre nerveux; et ils la définissent en la distinguant expressement de tout phénomène extérieur. Ils posent donc que l'unique principe immédiat et l'unique sujet de la perception externe est un agent immatériel qui n'est autre que l'âme pensante ou la pensée; ils admettent un être en rapport avec la fonction qu'ils attribuent à cet agent; cet être, ils l'appellent le moi, et faisant une distinction radicale entre l'homme intérieur que nous percevons par la conscience, et l'individu corporel que nous pouvons voir et palper, ils disent que l'homme est une juxtaposition de deux êtres, l'un purement spirituel, l'autre purement corporel » (1).

Prima di tutto qui vi è il solito e comodo confondere insieme tutti gli idealisti, fra i quali invece abbiamo visto che se alcuni non hanno bene inteso, hanno trascurato e misconosciuto la funzione dell'animalità nelle immagini e mediatamente nella formazione delle idee, altri invece l'hanno veduta, osservata e ne hanno dato una teoria minuta ed esatta. Ma su questo ritorneremo più innanzi. Qui poi oltre alla solita c'è un'altra confusione. Gli idealisti essenzialmente distinguono l'idea dalla sensazione e anche dall'immagine mettendo fra di esse opposizione di natura. E così facendo accostano invece la sensazione e l'immagine. Il De Craene invece già dimentico o pentito di aver detto poco prima che l'immagine non è della stessa natura che l'operazione mentale propriamente detta (liv. II, chap. I, pag. 101), ora ritorna al primo punto dove si trovava quando ha biasimato gli idealisti perchè sostengono che l'idea non ha niente di comune coll'immagine (liv. I, pag. 82), e confonde miserabilmente questi due ordini di fatti. Eppure più che la critica dei sistemi è importante in filosofia l'os-

(1) Liv. II, chap. III, VI, pag. 168-69.

servazione (1). Oltrechè la critica deve venire in secondo luogo (2), ove non sia preceduta dall'osservazione dei fatti si riduce ad una censura che non ha nessun valore di scienza. Senzachè lo scopo è di sapere come le cose sono. Facciamoci dunque ad osservare. Come lo stesso De Craene riferisce dai proprî ricordi e parte dalle pagine del Taine, e come ognuno può provare e prova a ogni istante in sè medesimo, noi *riteniamo l'image* degli stati in cui noi ci troviamo o ci siamo trovati, anzi riteniamo lo stato stesso o lo avviviamo coll'intervento dell'attenzione. Noi continuiamo a vedere un oggetto sottratto ai nostri occhi, a sentire una musica, quando

cessa il canto e l'arpa tace,

e perfino un gusto e un odore, allontanato assai di tempo e di luogo quello che chiamiamo l'oggetto da cui emanarono le impalpabili minuzie gustabili e odorose. Dobbiamo noi conchiudere che questo avviene per l'immanenza della nostra virtù di sentire, del sentimento corporeo fondamentale, che appunto perchè immanente, una volta modificato *in un certo modo* deve rimanere indefinitamente così modificato? Sebbene questa ci paia la ragione sufficiente e necessaria, non è su queste inferenze che vogliamo ora fermarci (3), bastando allo scopo nostro qui l'esame dei fatti. Checchè si debba pensare di certe funzioni della fantasia affatto straordinarie che paiono eccedere la sfera e la condizione dell'anteriormente sentito, e a cui uomini gravi

(1) Per citare un esempio fra mille per mostrare come nell'Italia conscia delle sue antiche tradizioni è sempre vivo il sentimento della necessità dell'osservazione citerò un pregevole scritto di un siciliano contemporaneo, L. Coco Licciardello, *Prolegomeni di Filosofia descrittiva*, Catania, 1876.

(2) V. i nostri scritti sulla *Storia di filosofia* in *Sapienza*, v. XVI e XIV.

(3) Il De Craene accenna fugacemente alla κοιναίσθησις di Aristotile prendendola di seconda mano e senza acquistarne un'idea chiara e distinta (pag. 14).

prestano fede ed esperienze recenti dànno conferma, stando noi per lo scopo nostro ai fatti comuni e comunemente osservabili (1), noi vediamo che l'immagine è la sensazione stessa che in noi rimane, il che dimostra che il fatto del sentire è essenzialmente interno e deriva da una virtù intima del soggetto. Il che pare molto, anzi tutto, al volgare giudizio o punto di vista industriale, commerciale per cui le cose esterne sono il fine, l'essenziale, e i sensi non altro che mezzi di comunicazione col mondo esterno; ma non è ancor tutto al punto di vista della psicologia per la quale la sensazione, in questo caso, e l'atto interno è tutto. Da una parte tutte o quasi tutte le cose di cui noi riteniamo l'imagine noi le abbiamo sentite, e ne riteniamo l'imagine sia essa visiva o uditiva o anche tattile, olfatoria e gustatoria, così press'a poco determinata come è avvenuto nella sensazione, il che soltanto rende possibile il riconoscimento delle cose e delle persone. Se io non ritenessi l'imagine visiva di un uomo o di un villaggio o d'un monte, io non potrei rivedendolo effettivamente il giorno dopo, o dopo un mese od anche dopo alcuni anni dire: *è il*

(1) Se anche si dovessero ammettere i fatti di telepatia che sono da tante esperienze attestati e che io stesso ho osservato alcune volte in circostanze che li rendono se non certi almeno molto probabili, neanche essi sono senza qualche riferimento alle sensazioni avute. Questo non toglie ancor tutto l'inesplicabile che essi presentano, ma è bene tenerne conto per accostarsi a qualche spiegazione. La scena di queste visioni non ha mai di *nuovo* che qualche circostanza, qualche atteggiamento delle immagini, ma il fondo è di cose vedute variamente combinate, le persone, i luoghi, gli oggetti sono i medesimi che si sono veduti, le parole sono le stesse sebbene combinate diversamente. E ciò che è nuovo affatto non appartiene ad una nuova categoria, ma alle categorie sperimentate. Dico che questo è ciò che avviene per lo più, quel che per lo più si osserva o si può osservare, non dico che dell'altro non possa avvenire, che in qualche caso la fantasia non possa essa stessa formarsi nuovi prodotti, nuovi stati, se non nel senso latissimo che tutti gli stati del senziente si riducono a modificazioni di un solo.

tale o è il tal paese, la tal montagna o se anche non so il nome, dire: è quell'uomo, quella montagna, quel paese che ho visto quella volta o in quel tempo. Così se io non ritenessi i suoni di una canzone o di un motivo, non potrei dopo un certo tempo ripeterli oppure riconoscere il canto o il suono che altri ripetesse. Nè se non si ritenessero anche gli odori ed i gusti, si potrebbe fiutando una fiala dire che ha l'odore di un certo fiore, o riconoscere dopo molti anni il gusto d'una vivanda domestica.

Mirabile è questo potere della fantasia animale; per esso si centuplica l'efficienza del sentire, per esso soltanto si esercita la *forza unitiva,* si combinano le sensazioni, per esso soltanto può funzionare l'istinto evitando le cose spiacevoli e dannose e cercando le piacevoli e giovevoli. E l'immagine si ritiene e si rinnova tanto più viva e più facilmente quanto più la sensazione è stata viva o è stata ripetuta. E su questo sono fondati gli abiti e l'apprendimento e l'acquisto e l'uso dei movimenti e delle abilità nell'animale e nell'uomo; camminare, ballare, cantare, suonare, parlare, scrivere. Non pare che tutte le sensazioni lascino in noi immagine durevole; non di tutte le cose che abbiamo vedute o udite noi riteniamo l'immagine così da riconoscerle al puro rivederle o riudirle. In questo fatto della dimenticanza concorrono parecchie cause, fra le altre il torpore, la poca vivezza della sensazione, e in certi casi la denutrizione del sistema nervoso; ma la causa principale e costante per la quale abbiamo viva e costante di certe sensazioni l'immagine e di altre no è la diversa distribuzione ed intensità dell'*attenzione*, la quale per interesse o uso o bisogno concentrandosi in certe sensazioni ed immagini, necessariamente è nulla ad altre, le quali perciò riescono languide, ben presto inavvertite od evanescenti, oppure dopo aver per qualche tempo tenuto un certo posto nella scena psichica vengono sopraffatte da altre più accarezzate

e frequenti. Ed avviene ancora che in un complesso di immagini che noi non credevamo più di ricordare, quando nella realtà esteriore ci sia dato un qualche vestigio della primitiva sensazione complessa, quando qualche interesse od affetto ecciti ad un tratto l'attenzione, noi scopriamo, come se ci svegliassimo da un lungo sonno, moltissime particolarità delle quali avevamo perduto affatto la coscienza, anzi non l'avevamo mai avuta chiara e distinta.

La sensazione e l'immagine sono dunque tanto intimamente legate l'una all'altra, che la seconda è la conservazione della prima. Ed essendo in fondo la stessa cosa, i caratteri dell'una convengono con quelli dell'altra perfettamente. Vi è solo questo di diverso: che la sensazione non si dà senza la forza straniera che immuta il sensifero e con ciò la sensitività; mentre l'immagine è appunto caratterizzata dall'assenza della forza straniera, dell'agente esterno. Ma conviene considerare che sempre, o quasi sempre, la sensazione in quanto è chiamata immagine si riferisce all'azione lasciata da tale agente, la conserva e la riproduce senza la presenza dell'agente stesso. Se per questo fatto dunque vi è una differenza, non è però una differenza sostanziale. In tutto il resto convengono perfettamente: chè presente o no l'agente esterno, chiamisi sensazione attuale od immagine, si risolve e si consuma in una modificazione piacevole o dolorosa, in uno stato gradevole o sgradevole, tutto proprio del soggetto che lo prova, ristretto a lui, particolare, incomunicabile, limitato nel tempo e relativo.

Epperciò se ad una prima osservazione psicologica quella che è detta immagine o fantasma appare, come dice il nome ricavato da questa concezione, come un residuo della sensazione esterna e un'impronta degli oggetti, a una osservazione ulteriore appare invece la sensazione esterna come un caso dell'interna: e questa assai più frequente e costitutiva. Se per un momento noi ci sforziamo di isolare

questa operazione del sentire dal complesso, dall'unità della nostra vita psichica, noi vedremo che gli oggetti esterni non esistono se non in virtù di un giudizio, cioè di una operazione altra dal sentire della quale torneremo a parlare più innanzi(1). Senza questa operazione non ci sono oggetti, cose, ma soltanto stati nostri piacevoli o dolorosi, che chiamiamo *poi* odori, sapori, colori, punture, morbidezze, suoni. Ed essendo essi stati, niente altro che stati nostri, diventa psicologicamente indifferente essere essi provocati o no dal contatto di quelli che chiameremo *poi* gli oggetti esterni, perchè da questi provocati sono *ugualmente* nostri stati e niente altro, come se fossero contenuti o prodotti dal nostro interno soltanto: ma che dico fossero? sono sempre così. Quindi la frase che l'esperienza ci dà gli oggetti esterni è vera non soltanto nel significato più ovvio e comune che senza esperienza non possiamo di quelli avere notizia, ma in un significato più riposto e insieme più letterale. L'esperienza non è la sensazione soltanto; ma è la sensazione col giudizio e coll'attenzione, ed essa soltanto fa essere gli oggetti esterni, ce li dà.

E l'identità sostanziale dell'immagine e della sensazione si può ancora osservare in alcuni altri fatti e aspetti del fatto. In una sensazione esterna attuale qualunque, ma più evidentemente in una sensazione esterna di un oggetto già sperimentato più volte, il più che noi proviamo non è dato dal così detto oggetto esterno, ma dall'immagine famigliare e intima che ne abbiamo: quindi la facilità con cui a poca luce riconosciamo il viso dei nostri cari, la disposizione della nostra stanza, la porta di casa nostra, ne saliamo le scale al buio, e camminiamo sicuri di notte per le strade mal selciate e ingombre del villaggio natio o di lunga dimora, leggiamo rapidissimamente pagine

(1) Già ne abbiamo parlato nel Respiro II a pag. 56 e segg.

intiere in lingua notissima e stampa o scrittura chiara e nota e gustiamo una musica più la decima volta che la prima. Ancora: ogni sensazione, esterna o interna che sia, è piacevole o dolorosa: indifferente non si dà se non alla nostra abituale disattenzione. Piacevole o dolorosa, cioè attraente o ripugnante, propensione o ripulsione, gusto o disgusto: il che ha fatto immaginare un'altra facoltà sovrapposta o sottoposta o accostata al senso, una specie di guardia attiva, detto istinto, mentre il senso sarebbe un monitore passivo: l'istinto sarebbe l'energia che tende che fugge che si difende che offende. In questa mitologia vi è di vero questo: i fatti dell'istinto, ossia che il sentire è attivo è propensione è avversione, ossia che quello che chiamiamo piacere o dolore è appunto tendenza e ripulsione: ma non è invece conforme al vero la moltiplicazione dell'unica facoltà o atto.

Osserviamo infatti quale intervallo corra fra il piacere e la propensione e fra il dolore e la ripugnanza. Nessuno. Due stati contemporanei del soggetto sono inconcepibili: dunque sono una cosa sola. E non piacendomi andar a cercare dei casi rari quando se ne hanno a mano e sotto gli occhi dei comunissimi, prendete la fame: noi siamo abituati a pensare ad essa come ad un istinto, un desiderio prepotente. Ma chi l'ha provata vi dirà che essa pretende bensì di essere subito soddisfatta, ma non si offende se la chiamate una sensazione dolorosissima. Essa non cambia sua natura, se l'ha, se la si chiama stato insopportabile o voglia imperiosa. Dite lo stesso della sete, del bisogno di dormire, che è penosissimo. Così l'irritazione che provocano certi rumori è contemporanea, coistantanea e identica al dolore che ci danno.

Altrettanto ingiustificata è la moltiplicazione degli istinti. L'istinto nella sua varietà è uno ed è uno col senso. I due istinti che paiono gli estremi opposti sono precisamente un solo ed identico fatto a chi l'osserva: sebbene il dirlo possa

sembrare uno scherzo e una sottigliezza oziosa: dico l'avversione e l'inclinazione, la voglia e la repugnanza. Chi si irrita a sentire un suono ingrato e non si calma se quello non cessa, ha desiderio di un altro suono o di quel piacere poco apprezzato e pure così vero e profondo e necessario che è la quiete: e l'amor della quiete e l'aborrimento del rumore sono una cosa sola, e infatti nell'istante che di quiete abbiamo più bisogno maggiore è l'aborrimento del rumore. Prendiamo di nuovo la fame: la volete desiderio di cibo? sia, ma essa è egualmente ben descritta e nominata orrore dello stato penoso di esaurimento. Chiunque abbia seguito attentamente questo discorso facendo in se stesso osservazione ai fatti, troverà che non si tratta solo di eleganza filosofica, ma precisamente di una vera, migliore e più felice disposizione a cogliere i fatti stessi. Questa unità dell'istinto non è un'illazione metafisica, è un preservativo contro le illazioni indebite che si sostituiscono all'osservare. Infatti collocatici da questo punto di vista noi possiamo più ordinatamente osservare le molte funzioni dell'istinto. Il Rosmini ha fatto questo nella *Psicologia*, P. II, lib. II, cap. IX e P. III, lib. V: io rimando a lui il lettore che voglia una messe più copiosa, ma io e per reminiscenza dell'opera del maestro e per propria osservazione richiamerò soltanto e brevemente quelle che conferiscono alla veduta principale di questo passo dell'opera mia, che è l'identità della sensazione e dell'immagine, ossia della sensitività esterna e dell'interna, ossia la riduzione di ogni sensitività all'interna.

È noto a tutti che la pelle soffregata contro corpi ruvidi incallisce, che l'occhio esposto a luce troppo viva o costretto a vedere nella quasi oscurità s'accieca, che i forti rumori, anche se non spezzano la membrana del timpano, fan diventar sordi, che il freddo, il caldo, la digestione laboriosa, le nenie noiose fanno dormire. Ed è pure noto invece che aver sempre avanti un largo orizzonte aperto a

luce moderata allunga la vista, che il gusto delle cose che piacciono si sente di più, che la morbidezza delle coltri e dei cuscini rende la pelle più delicata, che la musica che piace ci raccoglie di più e perfeziona l'orecchio, che a mangiare di buona voglia si digerisce meglio e fa più buon pro'... che a camminare o danzare con gusto si moltiplica il movimento coll'eccitazione e coll'eccitazione il movimento. Ebbene, in tutti questi e in altri fatti osservati e in altri ancora da osservare non tutti vedono un fatto unico, costante, che non è solo il primo della serie, ma è quello che si ripete in tutti, che è in tutti; e questo fatto è che l'istinto, se così vogliamo chiamarlo, o il senso si attua, si intensifica nel piacere e si ritira, si attutisce nel dolore, o se vogliamo esprimere la cosa in modo più breve e più energico, che l'istinto o senso è il piacere stesso, le sue operazioni sono il piacere stesso; e il dolore è bensì un'attuazione dell'istinto, ma tale che tende a eliminarsi e con esso tutte le operazioni. La morte non sarebbe altro che la sottrazione completa dell'energia del senso a uno stato troppo doloroso; e questo non è uscire dal campo sperimentale, anzi è la vera esperienza. Non respingo il suggerimento, anzi faccio io stesso l'osservazione che in tutti questi fatti ha luogo ciò che il Claparède chiamerebbe l'interesse, e noi diremo un giudizio, un pensiero, un apprezzamento, una deliberazione: insomma quell'azione che io non avrei scrupolo di chiamare all'antica delle facoltà superiori, perchè questo è ancora il miglior modo per intenderci. Ma questa osservazione aggiunge sì, ma nulla toglie all'osservazione precedente. Perchè l'apprezzamento e la deliberazione, il giudicar *buono* un certo processo anche doloroso e il volerlo ha prima per effettuarlo la misteriosa e pur verissima virtù di farlo *piacere* (1). A questi fatti descritti o accennati altri

(1) Altrove (*Nuove lezioni di morale* non ancora ordinate per la stampa) sviluppando il pensiero che la volontà non eseguisce mai un movimento mecca-

seguono e si connettono che poi in fondo ne fanno sempre uno e l'identico. Una volta eccitato il gusto nel piacere o il piacere stesso, questo nell'intensificarsi non si limita a una sensazione sola (1), ma ne suscita insieme e ne gusta molte altre, che è uno dei casi di quella turba mal definita di operazioni tanto diverse mal definite anch'esse che si chiama associazione. Il pensiero ricorre alle feste che fa il cane quando vede il padrone pronto per uscire alla caccia; ma se vogliamo qualche cosa di più umano, noi sappiamo che accostandoci da lontano a paese noto e caro, o a persona diletta o a galleria di quadri altre volte visitata noi vediamo insieme e i comignoli e i campanili o il largo cappello e il vestito o la porta d'ingresso e le tele della prima sala che colpiscono già il nostro occhio e insieme il resto del paese, le case, le vie, il panorama nascosto della parte opposta, e il viso e la figura della persona e le altre sale e i noti quadri che non sono ancora a portata della nostra vista. A questo appartiene la gioia violenta che manifesta il bambino, che l'educazione rattiene e ricaccia nella

....

nico, ma solo ne suscita il sentimento, notai che il libero arbitrio è la facoltà di suscitare sensazioni dolorose. Orbene anche qui l'azione diretta della volontà è dimezzata: il più nell'esecuzione è lasciato all'istinto. Sono stanco: voglio camminare: *come volontà* non faccio tutto il passo: sollevo il piede: tenere il piede sollevato è penoso, il piede si abbassa, il passo è fatto metà per un dolore inflitto, metà per fuggire il dolore. Mi sporgo dal letto nella posizione più incomoda: eccomi alzato.

(1) Io dico sensazione sola nel significato comune o volgare della parola che intende così di significare p. e. la vista di un albero, l'audizione di una cantilena, pur riconoscendo che queste sensazioni sono gruppi. Ma qui ritengo per conseguenza anche gruppo nel significato ordinario, che a rigore vorrebbe dire gruppo dei gruppi, come vedere un albero lì presente e richiamarne un altro lontano, sentire una parola e soggiungerne un'altra; sensazione sola nel significato di sensazione elementare credo di avere dimostrato che non si dà. *L'Oggetto della psicologia*, Roma-Milano-Parigi-Firenze 1905 e 1906.

sfera inferiore, alla vista della scodella e degli altri preparativi del pasto: e quella più nobile del mio tortorino al vedere i miei indumenti o il mio tavolino intanto che mi attende o mi cerca.

Vidi io una bambina di un anno e sette mesi in una assenza di qualche giorno di sua madre che pure non l'aveva allattata, scegliere di tutta la casa il canto del letto e lì chiamare mamma, mamma con voce di pianto e di desiderio. E la disposizione opportuna dei passi e la via e i movimenti bene indovinati per raggiungere un punto noto e piacevole in noi e nell'animale non tanto a proposito deve attribuirsi quanto a questa spontanea, istintiva associazione: alla quale va attribuita spesso la salvezza nei pericoli quando la riflessione, in persona debole non farebbe, imperfetta e turbata, che suscitare immagini importune e paurose e sviatrici. Riccardo cuor di Leone perduto nella notte nella foresta si salva e trova ricovero abbandonandosi al suo cavallo, mentre l'autore di questa bella e fine osservazione abbandonandosi al giudizio degli inglesi commette uno sproposito balordo colla sua grottesca resurrezione di Athelstane. Di qui imparare a memoria e l'acquisto delle abilità combinate della vista e del tatto: le arti. Noi siamo abituati a confondere nel pensare comune tutte queste sensazioni esterne ed interne con dei movimenti e al più ad argomentarle da questi e non considerarle fuori di queste; ma forse questa veduta volgare è più nel vero che l'analisi che viene subito dopo e passa per scienza, alla quale alcuni si arrestano; questa della sensazione e del movimento fa due cose non solo distinte, ma separate e diverse: il che è un gran vero soltanto quando si considera da una parte la sensazione interna, soggettiva, incommensurabile, dall'altra il movimento puro, astratto, meccanico esterno, misurabile e misura come nella caduta dei gravi e nel loro moto. Ma questo non è punto il movimento ani-

male reale quale esso avviene (1), il quale fa una cosa sola coll'atto istintivo che lo produce e che è esso stesso. Tutte le sensazioni esterne delle quali noi parliamo, tattili come ferite e ammaccature; sonore, visive, gustative e olfattorie avvengono insieme con una modificazione dell'organismo esterno, che Rosmini chiama impressione, nè io saprei come altrimenti chiamare. È il fatto materiale, misurabile che alcuni confondono per natura col fatto psichico, la sensazione, altri dividono troppo da esso (2): uno stato diverso di tessuti, fra l'altro maggiore o minore afflusso di sangue e diverso modo di circolazione, diversa dilatazione dei vasi corrisponde determinatissimamente alla sensazione puntura e alla sensazione vellicamento.

Può parere che la sensazione interna in questo si distingua dall'esterna per non avere questo corrispondente, diciamo pure questo elemento meccanico anatomico e fisiologico; ma basta osservare la stanchezza prodotta dai sogni molto laboriosi o da un'applicazione intensa della fantasia su immagini p. e. di figure di nomi, di cifre, di scacchi in

(1) Il pensiero umano è riuscito ad astrarre perfettamente il movimento astrale, molecolare, insomma puramente materiale, il movimento puro; ed è stato un immenso progresso, una leva potentissima, la condizione e il principio della meccanica e di tutte le scienze esatte. E se n'è giovata anche la psicologia, e quasi direi ne è stata resa possibile, non già coi trastulli dei laboratorii, ma per il contrasto, l'opposizione precisa netta dei fatti misurabili o meccanici e degli incommensurabili o psichici. Tuttavia a un pensiero ulteriore apparirà che in fondo non esiste neanche il movimento meccanico astrale o molecolare o di qualsiasi corpo senza una relazione e se non per una relazione al sentimento e al pensiero. Il movimento è percezione o parte di percezione.

(2) L'errore fondamentale del materialismo, del quale si parlerà più innanzi, non consiste già nel considerare l'unità sostanziale del movimento e dell'impressione materiale colla sensazione : ma consiste nel ridurre violentemente questa al fatto materiale, meccanico, astratto, quale siamo abituati a considerarlo nel mondo puramente astratto dei fenomeni materiali sequestrati dalla vita. Perciò il materialismo è intrinsecamente negativo, infecondo e sofistico.

diversa posizione e le modificazioni che questo esercizio prolungato produce non solo sul cervello, ma sullo stomaco e sui polmoni impediti e sulla digestione e la respirazione e la circolazione allentata e questa talora accelerata, per vedere che anche della sensitività animale interna si deve dire che come non si dà impressione senza sensazione, così non si dà sensazione senza impressione. Ora che cosa è il movimento animale? Esso è appunto l'impressione corrispondente alla sensazione del movimento, come la sensazione del movimento ossia il movimento sentito è la sensazione corrispondente all'impressione movimento: altra sensazione, che diremo quiete, corrisponde allo stato fisico ben diverso nel quale sono cessati i movimenti precedenti: così altro sente uno che è in piedi altro uno che cammina adagio, altro chi corre altro chi siede, altro chi è sopra un letto duro e ineguale e altro chi è affondato nei materassi. L'abitudine di guardare le cose dall'esterno ci ha disposti a considerare il movimento e l'abilità del movimento come cosa esteriore: ma basta appunto considerare i movimenti che s'imparano, come la danza, la ginnastica e per il bambino il camminare, il scendere e salire la scala, per persuadersi del contrario che abbiamo dimenticato ed era noto agli antichi: nessuno di questi movimenti che s'imparano si eseguisce come esterno se non è immaginato, ossia se non è con precisione riprodotta l'immagine di esso. Quando uno è arrivato a riprodurre esattamente e sapientemente il movimento, lo eseguisce: ed eseguirlo è lo stesso che immaginarlo fortemente come si vede nei pazzi e negli agitati che non pronunziano le parole: alzarsi, andare, correre, chiamare, gridare, urtare e magari battere o abbracciare senza fare il gesto ed eseguire l'atto. Onde il modo di sentire si rispecchia perfettamente nell'incedere: e di questo vero si fa una bellissima applicazione nella ginnastica ritmica e nella danza. E quando si è imparato bene e il movimento

è divenuto abitudine, pare allora puramente esterno, ma non è: è automatico, ma non separato dal senso: noi abbiamo perduto la coscienza della sensazione e dell'immagine che avevamo invece imparato: ma la sensazione o immagine non solo c'è, ma è sempre il principio e direi la sostanza del movimento stesso: e se volessimo riacquistarne la coscienza basta fare attenzione, e questa attenzione è agevolata appunto da uno dei fatti che ai distratti fanno credere al movimento meccanico e materiale e senza immagine: e il fatto è questo: il movimento è divenuto irresistibile, vale a dire si soffre se è impedito o interrotto: il che vuol dire che si gode a eseguirlo, o meglio che eseguirlo è un godere: e i godimenti inconscii o inconsaputi sono notissimi agli osservatori dell'anima.

Questi movimenti poi non sono soltanto quelli delle estremità o quelli che per le estremità si imprimono al corpo intiero come il salto e la locomozione, ma sono di tutti gli organi visivi, respiratori, circolatori, digestivi, secretorii e delle terminazioni nervose: ossia sono tutte le nostre funzioni organiche. Queste dunque sono tutte atti dell'istinto, sono sensazioni, piaceri, ossia si fanno per il piacere che se ne prova o più chiaramente per il dolore che cagiona il loro cessare o essere impedite, onde il ritmo alternato dell'espirazione ed ispirazione.

Il cessare e il rallentare della respirazione è immediatamente doloroso, ripugna: perciò si riprende: un'ispirazione continua senza pausa è pure dolorosa fatica, perciò si fanno circa 60 pause al minuto primo. C'è chi mi avverte gravemente che sono i movimenti del diaframma: riconoscente rispondo che parlavo appunto di quelli. E quando per malattia o per fatica si sono moltiplicati i veleni della combustione dei tessuti, e se non si è all'aria aperta se ne risente il cervello e duole il capo, ecco l'affollar del casso, ecco il cuore accelerare e intensificare i suoi battiti che

hanno per effetto l'accelerare la respirazione e l'eliminazione dei detriti nocivi: ma ecco come questo stesso batter frequente è alla sua volta penoso, esso tende tosto a calmarsi, e se ci troviamo in quel momento nella felice condizione di essere all'aria aperta a una temperatura mite e quasi calda colla bocca e le narici libere, allora la calma si fa da sè senza pregiudizio della respirazione: in condizioni invece meno favorevoli, in camera chiusa e aria viziata la respirazione diminuisce e con essa la fatica, avviene un fenomeno di adattamento, evidente e ingrandito, per così dire, nella gente che sta molto tempo chiusa in ambienti ben chiusi dalle volte basse, con molti animali di vario grado e nome e molto letame o una stufa di ghisa incandescente, dove tu che leggi ed io che scrivo non staremmo cinque minuti. Succede anche, e più precisamente nei più delicati e sani, il fenomeno opposto: avvelenati i tessuti per aria viziata, o per mala digestione e assorbimenti tossici, o per eccesso di fatica o per quelle improvvise discrasie che si fanno nella collera o nello spavento, tosto sopravviene la febbre: ossia aumento, intensificazione, accelerazione di tutte le funzioni, più forti e frequenti i battiti del cuore, le ispirazioni, e con questa moltiplicata attività delle funzioni respiratorie e circolatorie resa più rapida la combustione, più rapido il ricambio e con esso l'eliminazione del veleno. Questo spiega il bisogno che hanno certi malati di bronchite di una nutrizione più intensa e la cura che seconda questo bisogno. E lo stesso avviene appunto anche per lo stimolo di qualche impedimento meccanico al respirare, come la soffocazione cagionata dal catarro, dalla polvere e dalla prolungata fatica. Adattamento poi, rallentamento, e ogni maniera di movimenti che si facciano, mettono gli organi e tutto l'organismo in una posizione, in uno stato diverso. E se questi atti di adattamento, rallentamento e accelerazione sono abituali e costanti, anche la corrispondente figura e forma e

varietà dell'organismo si fissa e si trasmette coll'istinto nei discendenti. Ora in tutte queste operazioni la differenza fra la sensazione esterna e la interna scompare: il movimento in quanto è eseguito, o meglio in quanto è veduto da un altro da colui che lo eseguisce o in quello stesso che si eseguisce opera come azione esterna, come quando uno batte una mano sull'altra o si caccia stupidamente le dita negli occhi o un' unghia nelle carni, può prendersi per sensazione esterna; ma per chi lo eseguisce, e non lo eseguisce se non immaginandolo, è sempre sensazione interna, e gli stessi suoi effetti nella loro radice sono qualche cosa di interno: come quando uno

canta per gioia e per cantar gioisce.

E ancora, nel pericolo, nelle difficoltà, e, negli ostacoli improvvisi alle nostre funzioni nelle malattie e nei bisogni e nell'impiego dei nostri organi nell'esercizio delle arti, specialmente belle o nuove, l'istinto fa degli atti non fatti mai, come salti più alti dell'usato, sforzi maggiori dell'usato, linee e rabeschi non mai tracciati e non visti mai: e siccome nulla si fa se non immaginato, bisogna dire che si immagina, ossia che stati nuovi si producono in noi sentendo, onde bisogna concludere, contro un opinione assai ricevuta, che la fantasia, e parlo qui della fantasia animale, non è soltanto riproduzione di sensazioni esterne, come pare a chi osserva soltanto quei fatti che hanno dato origine ai nomi ritentiva e riproduzione. Parere che è alla fine contradditorio e proviene da un inconscio pregiudizio materialistico al quale obbediscono anche spiritualisti valorosi. Se la sensività interna è sempre ritentiva e riproduzione di sensazioni esterne, cioè di quelle sensazioni che si hanno per l'urto dei corpi esteriori luminosi, gustosi, odorosi, sonori e contundenti, e sta tutta in questa ritentiva e riproduzione, la prima sensazione esterna donde è venuta e come si è fatta? e in chi? il toc-

camento di quei corpi avrebbe fatto sentire chi non sente, vivere chi non vive, essere chi non è. Un assurdo. Nota, benigno o anche maligno lettore, se avessi mai tu la disgrazia di essere tale, che io non ho bisogno di questo argomento che sembrerà a taluno un po' troppo metafisico (1), io ne ho degli altri di pura osservazione, ho l'osservazione che son venuto facendo fin qui: e se ho voluto tuttavia far sentire anche questo, è per farti considerare che se taluno dice che il senso viene dall'esterno e la fantasia non è che la conservazione delle impressioni, dice, senza accorgersi, una cosa che in fondo non pensa, mentre a pensare

(1) Lo adopera con altre parole o con qualche piccola differenza dialettica, ma insieme a molti argomenti di fatto il Rosmini nell'*Antropologia* (passim n. 102), nel *Nuovo Saggio* (718 e 1013) e nella sua *Psicologia* veramente sperimentale a sostegno della sua non ipotesi del suo *sentimento fondamentale corporeo*, che è poi quello che io chiamo la sensività interna semplicemente.

Il Rosmini in alcune parti della pur tanto determinata sua dottrina pare che ponga necessario l'organismo al sentimento, in altre pare che ponga un sentire più profondo che non ha bisogno di organismo: la sensitività psichica fondamentale, che sarebbe al sentimento fondamentale corporeo quel che il sentimento mento fondamentale corporeo è alle sensazioni: e nello stesso sentimento fondamentale corporeo il sentimento dello spazio superstite alla morte. Io senza darmi l'insulso vanto della fedeltà e quello ancor più insulso di un zinzino o zinzone di originalità insisto soltanto sopra la spontaneità, l'immanenza, l'interiorità del sentire che sono fatti. Il sensismo, che anche professato da sinceri spiritualisti è in fondo un materialismo, mentre da una parte ha dato troppo al senso togliendo le barriere che lo dividono dall'intelligenza, e questo ancora non già nobilmente scovando o supponendo nel senso l'intelligenza, ma brutalmente negando a questa i suoi caratteri; dall'altra ha misconosciuto e depresso il senso stesso; non lo ha capito, togliendogli l'interiorità e riducendolo alla azione inconcepibile delle cose di fuori. Quindi esso è nullo, e se in coloro che lo professano c'è qualche cosa di buono, è dovuto a ciò che è estraneo e contrario al sistema, cioè all'osservazione, e ad altri sistemi latenti nel loro animo. Esso non è una filosofia, ma è piuttosto la negazione della filosofia e quindi è il sistema dei non filosofi e degli opportunisti come i positivisti e i neo-scolastici o piuttosto neo-tomisti, e come diceva il mio amico Moglia per non pronunziare la parola gesuiti, dei suareziani.

il fatto di cui parla è necessaria la coscienza del contrario di quello che dice. Ma or che ti dico:

> Or ti riman, lettor, sovra il tuo banco
> Dietro pensando a ciò che si preliba,

io termino l'osservazione così. La fantasia o sensitività interna produce essa i suoi stati e anche assolutamente nuovi: già si vede questo nell'intensificare la sensazione piacevole: ci sono certuni che nel gusto e nell'udito attuano una somma, una finitezza di piacere dalla quale altri rimangono lontanissimi, e lontani erano essi stessi non ancora esercitati. E questo ha un'azione continua sul corpo mantenendolo vivo e modificandolo continuamente colle funzioni organiche ordinarie e colle straordinarie o che appaiono tali alle nostre abitudini. E questo dà luce al problema dell'origine delle specie. Ma qui due problemi nascono che io lascio irresoluti: è già qualche cosa il porli: questa azione della fantasia o sensitività in produrre modificazioni e atteggiamenti nuovi ha dei limiti? (1). E se l'azione della fantasia o sensitività

---

(1) Pare di no: noi possiamo a grado a grado adattarci a una temperatura sempre più calda e a una sempre più fredda. Pare di sì: noi non possiamo vivere nelle fiamme o nel ghiaccio. Pare di no: noi possiamo respirare un'aria sempre più rarefatta o più ossigenata, e un'aria sempre più densa o più impura e carica di anidride carbonica e dei più infami detriti, come quelli delle inabitabili, come io chiamo le città: pare di sì: l' ingerimento dell'ossido di carbonio uccide quasi istantaneamente: così l'aria estremamente rarefatta dei 9000 m. Pare di no: noi possiamo gradatamente aumentare la fatica: pare di sì: la fatica uccide per esaurimento in un tempo non lungo ed istantaneamente per paralisi cardiaca. Pare di no; perchè tutti gli esperimenti mortiferi sono fatti involontariamente e in condizioni sfavorevoli, non dimostrano l' impossibilità assoluta, ma solo l' impossibilità in certe circostanze: da questi non esperimenti, ma esperienze fatte involontariamente su non allenati non si può conchiudere quello che potesse o non potesse avvenire in altri ben disposti coll'allenamento. Pare di sì: perchè l'allenamento è già una condizione, un limite: e gli esperimenti finora fatti di modificazione e di adattamento hanno sempre raggiunto il limite che hanno raggiunto, e nella fiducia che ci dànno della possibilità di

nel produrre modificazioni ha dei limiti, quali limiti ha? (1).

Ed è ancora questo agire costante e immanente dello istinto che nelle malattie provoca azioni e processi nuovi che hanno per effetto il riposo della morte o la guarigione o per fino un aumento di salute, uno sviluppo di organi.

Tutto questo è considerato all'esterno una somma di movimenti. Il movimento è alla sensazione il fenomeno, lo elemento materiale, l'impressione. Non dunque l'impressione, come la calata d'un bastone o la caduta d'una pietra, precede sempre la sensazione; ma qui questa interna precede e cagiona quella: dunque la sensività è essenzialmente interna, e quando la diciamo esterna, è un'attuazione dell'interna. Non mi nascondo un'obiezione o pretesa spiegazione; ma non me ne spavento. Si dirà: i nuovi movimenti i nuovi atteggiamenti sono niente altro che combinazioni nuove di elementi di sensazioni elementari già ricevute. Ma questa spiegazione non spiega, ma domanda spiegazione: questa obiezione conferma. Infatti riconoscendo che c'è di nuovo l'accozzamento, si riconosce che c'è di nuovo tutto.

Io sono costretto per non allungare troppo questo respiro a rimandare il lettore al mio discorso (2) dove ho dimostrato che qualunque sensazione è accozzamento e associazione, quindi associazione nuova, sensazione ossia stato nuovo. E maggior novità, maggiore spontaneità ed interiorità si riconoscerebbe se l'accozzamento nuovo si attribuisse

oltrepassarlo ancora ci mettono pure innanzi la previsione di un altro limite. Altra questione; la rimozione del limite quando oltrepassi un certo limite è semplice trasformazione, attuazione del germe, o è tramutamento, creazione di nuovo oggetto? Non spalancate troppo gli occhi: che colpa ne ho io, se la metafisica ci cinge d'ogni parte? Confessarmi ignorante sì: accecarmi per farvi piacere no.

(1) Questa è un'altra questione: la prima risolta negativamente abolisce la specie, e questa invece se potesse risolversi determinerebbe finalmente la specie, ciò che finora non fu fatto mai, il che lascia qualche probabilità al darvinismo.

(2) *L'oggetto della psicologia.*

a una scelta, a un giudizio, in una parola, all' intervento dell'intelligenza. La sensitività dunque è una, essenzialmente interna, e da essa viene la vita, l'organismo e lo stesso mondo esterno.

Ma oltre a questo fatto unico della sensazione che dicono esterna e dell'immagine, ve n'ha ben nell'uomo un altro assai diverso. Quando io dico *il padre è buono*, *l'uomo è ragionevole, il tre è la radice del nove,* io posso bene avere come aiuto o per associazione dinanzi a me l'immagine p. e. di mio padre, che di bontà potè essere a me modello, ma ciò di cui io parlo in quei giudizii non è il padre mio, o altro padre particolare, non è questo uomo o quello, ma è un universale, è l'idea; nè immagine si dà del numero, il quale non s'apprende che colla pura mente. Questo della concezione dell'idea, e non l'immagine, è il fatto che noi opponiamo alla sensazione; perchè nell'idea noi apprendiamo l'essere assoluto, universale, uno per tutte le menti; un'essenza necessaria ed immutabile; tutti caratteri che sono l'opposto di quello che avviene nel fatto tutto soggettivo della sensazione: onde, per quanto si faccia, l'uno non si ridurrà mai all'altro, a meno che o si tolga arbitrariamente all'idea ciò che la costituisce, o che nel senso si supponga cogli egheliani quell'universale ed assoluto che in esso non è.

Ma la confusione dei due fatti o la difficoltà a comprendere la differenza non viene soltanto dal non osservare e apprezzare convenientemente i caratteri dell'idea o dell'oggetto pensato, ma comincia già nell'imperfetta analisi, nella infelice concezione dello stesso sentire che abbiamo accusato dianzi. Il sensismo è difettoso non solo come spiegazione o piuttosto negazione dell'intelligenza, ma ancora e prima come imperfetta descrizione dello stesso sentire. Se prima di concludere si fosse osservato, si dovevano accertare questi due fatti:

1° Noi apprendiamo veramente qualche cosa fuori di noi, altro da noi.

2° Noi non sentiamo, non proviamo nulla di esterno, ma soltanto siamo in uno o più stati piacevoli e dolorosi. Nulla è a noi presente nel senso.

È questo della presenza che costituisce l'intelligenza: ciò che ha indotto a farne un duplicato o una evoluzione del senso è stato appunto l'averla fatta consistere interamente in una facoltà del soggetto che apprende delle cose, mentre anche il senso farebbe lo stesso: e allora di differenza parlare non si può: ma bisognava invece osservare che il fatto è questo, che le cose pensate si presentano, sono, ed è questo l'intelligenza; le cose sentite non si presentano, non sono, e questo è il senso: patire, godere.

E i vari tentativi per ridurre l'intelligenza al senso e spiegarne i caratteri con qualche attività soggettiva, quanto più ingegnosi tanto più riescono a dimostrare l'impossibilità dell'assunto.

La dottrina del Taine sulla funzione dei nomi e dei segni che abbiamo poco innanzi detto ingegnosa è però anche sotto un aspetto deficiente e sotto un altro eccessiva e contraria all'osservazione, perchè, se da una parte spiega abbastanza bene che cosa fanno i nomi, che non sono semplici suoni o lettere, ma *sons ou lettres doués d'une propriété double, la propriété d'éveiller en nous les images des i dividus qui appartiennent à une certaine classe et de ces individus seulement, et la propriété de renaître toutes les fois qu'un individu de cette même classe se présente à notre mémoire ou à notre expérience*, dall'altra senza sufficiente ragione si crede abilitato a dichiarare *tout haut*:

Nous n'apercevons pas les qualités ou caractères généraux des choses; nous éprouvons seulement EN LEUR PRÉSENCE telle ou telle tendance distincte qui, dans le langage spontané, aboutit à telle mimique et, dans notre langage

artificiel, à tel nom. Nous n'avons pas d'idées générales à proprement parler; nous avons des tendances à nommer et des noms. Mais une tendance prise en soi n'est rien de distinct; elle est le commencement, le rudiment, l'ébauche, l'approche, plus ou moins pénible ou facile, de quelque chose, image ou nom, ou tout autre acte detérminé, qui est sa plénitude et son achèvement, elle est l'état naissant de l'acte qui est son état final.

En fait d'acts positifs et définitifs, lorsque nous pensons ou connaissons les qualités abstraites, il n'y a donc en nous que des noms... Ce que nous appelons une idée générale, une vue d'ensemble, n'est qu'un nom (1).

Se fosse lecito giudicare Ippolito Taine da queste parole, si potrebbe non eccettuarlo dalla classe di coloro pei quali l'osservazione dei fatti è ben più una parola d'ordine, una bandiera di parte, una lustra, un vanto esclusivo che non un principio informatore e sopratutto la pratica costante dell'indagare, la condizione e la regola dell'affermare. Il preconcetto che le idee generali non sono nulla qui fa chiudere gli occhi al poco positivo positivista e non gli lascia vedere neanche la contraddizione delle sue parole; contraddizione che non è difetto di espressione o necessità dell'uso, ma risulta dalla necessità dei fatti che si affermano da se stessi nel discorso appunto che pretende negarli.

Prima di tutto se noi non percepiamo le qualità o caratteri generali delle cose, com'è che il Taine ne discorre? come fa ad accorgersi che *nella loro presenza* noi proviamo una determinata tendenza? Concediamo pure volentieri che ciò che noi percepiamo è la nostra tendenza, non il carattere o qualità generale; ma il fatto stesso descritto dal Taine non prova appunto, non è appunto questo che questa

(1) *De l'intelligence*, I Part. liv. I, chap. II, 4, (pag. 34 dell'ed. del 1870-42, 43 delle più recenti).

percezione è indice, è argomento *della presenza* e perciò dell'essere di tali qualità generali? Il Taine vorrebbe farla da novello Kant; ma i fatti, il linguaggio lo tradiscono, ed egli salta, forse senza accorgersene, la questione principale: com'è che noi sappiamo che le cose sono e hanno caratteri comuni e proviamo determinate tendenze a nominare *alla presenza* di questi caratteri?

Ne è sufficiente la spiegazione colla quale egli pretende trovare un errore nella coscienza che ci attesta che noi conosciamo le idee generali. « Nous avons oublié le mot qui est toute la substance de notre opération: nous l'avons traité en accessoire, et nous avons considéré l'opération moins ce qu'il contient; reste le vide (1) ». Qui c'è un equivoco e un'osservazione inesatta. La parola, dice che noi l'abbiamo dimenticata; se dicesse che abbiamo dimenticato il suono, sarebbe forse nel vero; ma la parola è tale appunto mercè l'idea generale. Non è poi ben osservare il fatto dire che noi (e vuol dire l'uomo, la coscienza quando crede di conoscere le idee generali) abbiamo considerata l'operazione meno ciò che essa contiene. È precisamente il contrario. Quando la mente fissa l'idea generale, ciò che dimentica affatto è appunto la *sua operazione* e ciò che pensa è quello che questa *contiene*. Onde nella riflessione ulteriore che verrà poi, la riflessione dei filosofi, avviene una grande discrepanza; gli uni, ponendo mente soltanto all'operazione, vogliono che l'universale sia frutto e opera dell'operazione (soggettivisti, concettualisti, nominalisti di tutti i tempi), gli altri lo vogliono superiore e indipendente e ragione del conoscere (idealisti, oggettivisti platonici di tutti i tempi).

E sebbene continuando il Taine rechi alcune osservazioni men nuove a noi ch'ei credesse, ma sempre preziose, queste tuttavia non confermano la sua tesi, ma provano il con-

(1) Liv. I, chap. III, IV, (pag. 68).

trario. Vediamole, e forse più innanzi sarà giustificata questa che può parere una troppo lunga digressione:

« Cette erreur de conscience est très fréquente et dérive d'une loi générale. Dans une impression ou groupe d'impressions qui se présentent un gran nombre de fois, notre attention finit par se porter tout entière sur la portion intéressante et utile; nous négligeons l'autre, nous ne la remarquons plus, nous n'en avons plus conscience; quoique présente, elle semble absente. Telles sont les petites sensations musculaires produites par l'adaptation de l'œil aux différentes distances; c'est par elles que nous imaginons la proximité ou l'éloignement plus ou moins grand des objets. Quand nous apprécions une distance, il faut bien qu'elles soient présentes; et pourtant nous ne les démêlons plus . . . elles sont pour nous comme si elles n'étaient pas; il nous semble que nous connaissons, directement et sans leur entremise, les positions que seules elles dénotent; si parfois elles nous frappent, c'est en exagérant, par exemple lorsque obligés de lire de trop près ou de trop loin, nous éprouvons dans les muscles de l'œil une fatigue notable; hors de ce cas elles sont invisibles et comme évanouies. Pareillement un compositeur qui vient de lire un air d'opéra, ne se souvient pas des chroches, des blanches, des clefs, des portées, et de tout le barbouillage noir sur lequel ses yeux se sont promenés, mais seulement de la série des accords qu'intérieurement il a entendus; les signes se sont effacés, les sons seuls surnagent. Quand il s'agit de mots, nous pouvons marquer les diverses degrés de cet effacement. Si une page est manuscrite, nous en comprenons le sens plus difficilement que si elle est imprimée, notre attention se porte en partie sur la forme extérieure des caractères, au lieu de se porter toute entière sur le sens qu'ils ont; nous remarquons dans ces signes non plus seulement leur emploi, mais encore leurs particularités personnelles. Mai au bout d'un

temps, celles-ci ne nous frappent plus : n'étant plus nouvelles elles ne sont plus remarquées ; dès lors, dans le manuscrit comme dans l'imprimé, il nous semble que nous ne suivons plus des mots, mais des idées pures. On voit maintenant pourquoi, dans nos raisonnements et dans toutes nos opérations supérieures, le mot, quoique présent, doit paraître absent. Nous jugeons, par l'échelonnement de nos découvertes, que nous avons agi, que nous avons produit une série d'actions, que cette série corréspond à une série de qualités ou caractères des choses, que notre action est efficace et partant réelle. Mais que pouvons nous dire de cette action intérieure ? Rien, si non qu'elle est une action ; par l'évanouissement des mots, nous l'avons vidée de ce que la constitue ; nous la posons à part, pure et simple, ou, comme nous disons, spirituelle ; l'ayant dépouillée, nous la croyons nue ; et, remarquant plus tard que pour la produire nous avons lu des signes, nous croyons que le signe n'est pour elle qu'un aide préalable et un excitateur séparé. Cette séparation et cette nudité qui sont notre ouvrage ne lui appartiennent pas ; nous les lui prêtons (1) ».

Qui si parte da un fatto vero e in parte ben descritto. In un gruppo di sensazioni noi facciamo attenzione solo a quella o a quelle che ci interessano ; le altre sono, noi le sentiamo, ma non ce ne accorgiamo : è come se non fossero. Al teatro alcuni non s'accorgono della musica, occupati di ciò che si vede, altri non vedono nulla, ossia è come non vedessero, rapiti nella musica. Così nessuno o quasi nessuno s'accorge degli innumerevoli sentimenti che nel corso della giornata, anzi ad ogni istante sono prodotti dalle pulsazioni delle arterie, dalle funzioni di tutti i visceri, dalla pressione atmosferica. Si potrebbero moltiplicare gli esempi se questi e quelli descritti dall'A. non bastassero. Ma altro è de-

(1) Id. id. ch. III, 4.

scrivere bene un fatto, altro che il fatto recato sia quello in questione. Le sintesi del *suono* e dell'*idea* che costituisce la *parola* si può ridurre a un gruppo d'impressioni ? È questo il giochetto che abilmente ci vorrebbe fare il nostro « causeur charmant » ma essendo questa appunto la conclusione a cui vorrebbe arrivare, non era bene porla innanzi come principio dimostrato, certo e sott'inteso del ragionamento e della prova. È vero che la parola è una sintesi, sintesi di suono e di idea, ma l'idea e il suono non sono due impressioni che fanno un gruppo come le sensazioni visive e le uditive al teatro, le uditive, le olfattive e le gustatorie a tavola, le tattili e termiche, le muscolari e le visive in un'ascensione alpina. È vero che noi, come dice il Taine, dimentichiamo l'uno degli elementi di questa sintesi, il suono, e facciamo soltanto attenzione all'altro, l'idea, il carattere generale; ma questi due elementi stanno così poco fra di loro come due impressioni nel medesimo gruppo, che da una parte, sebbene non ci facciamo attenzione, ci riesce molto difficile, Max Müller pretende impossibile (1), fissarci sull'idea senza adoperare il suono corrispondente della parola o riprodurne l'immagine, e dall'altra il suono separato dall'idea non è più la stessa cosa che era nella parola. E quando noi ci fissiamo sopra il suono sappiamo benissimo di fissarci sopra una sensazione o modificazione nostra, ma l'idea ossia la qualità generale l'apprendiamo come qualche cosa di altro da noi e da un nostro stato, altro sopratutto da un'impressione. Ma appunto, dirà il Taine, è che essa non c'è, non ci sono i caratteri generali, non ci sono che i segni, i suoni. Ma forse non ha badato il nostro abile analitico che egli a forza di distruggere ha distrutto anche il laboratorio, le storte e i barattoli. Se è a questo che egli arriva, che l'idea, che il carattere gene-

(1) *The science of Thought*, I chap., pag. 56, 57.

rale è nulla, dunque non è neanche un' impressione che faccia parte di un gruppo di impressioni fra le quali noi avvertiamo le une, trascuriamo le altre. La conclusione dunque distruggerebbe il fatto dal quale ha preso le mosse per provarla. Questo fatto in quanto è vero non serve a nulla alla tesi, non viene a proposito: nulla è dimostrato se non il preconcetto del signor Taine di abolire le idee e il soggetto intelligente. Per questo egli palleggia due equivoci: l'equivoco continuato dell' idea e della nostra azione che sono due cose affatto diverse, il secondo equivoco che questa azione, collo svanire delle parole sarebbe vuotata del suo contenuto, dove tutto sta a vedere se per parola intenda il puro suono o il suono organato, informato dall' idea. Per questo sempre sostituendo arbitrariamente, e contro il dato dell'osservazione razionale, la nostra azione all' idea che ne è l'oggetto, egli dice che avendola spogliata della parola, noi la crediamo nuda; e che questa nudità e questa separazione non le appartengono, siamo noi che gliela prestiamo, Va bene, o piuttosto va male. Siamo al punto di prima: come va che noi siamo così fatti da attribuire all' idea questa nudità, cioè questa virtù di essere in sè? Sia pure questa una illusione, per dimostrarla tale conviene sostituire ad essa la realtà. Ma la realtà sono appunto le parole. Ma se le parole non sono tali senza l' idea! Siamo in un giro vizioso, e con tutte le ingegnose osservazioni del Taine la questione non ha fatto un passo. Si è presa la conclusione come prova. E che davvero tutto si riduca a questo disegno preconcetto di distruggere e levarsi alto sulle rovine, in questa affrettata compiacenza, si vede dal grido intempestivo di vittoria prima goduta che ottenuta, prima dichiarata che accertata il quale erompe subito a mezzo il ragionamento prima di aver nulla provato:

« Telle est la première des illusions psychologiques, et ce que nous appelons conscience en fourmille. Les fausses

théories qu'elles ont fait naître sont aussi compliquées que nombreuses, et obstruent aujourd'hui la science; quand on les aura déblayées, la science redeviendra simple (1) ». È qui che vuol venire, ma corre troppo, scopre troppo il proposito, il partito preso. Noi non temiamo la critica, la vogliamo la critica, ma essa deve essere completa e cominciare dal proprio pensiero del critico stesso: deve dimostrare, non negare semplicemente, all'illusione sostituire la coscienza che l'illusione è illusione: non lavorare col preconcetto di tutto ridurre all'accozzo incondito e impensabile di stati e di immagini. Vana quindi, intempestiva e e tale che si riduce allo stesso punto di partenza la conclusione a cui arriva tosto:

« Cette illusion ci écartée, on voit les conséquences. Ce que nous avons vu nous mêmes lorsque nous pensons les qualités et les caractères généraux des choses, ce sont des signes, et rien que des signes, je veux dire certaines images ou résurrections de sensations visuelles ou acoustiques, tout-á-fait semblables aux caractères et qualités générales des choses et qu'elles remplacent la perception absente ou impossible de ces caractères et qualités (2) ».

Il Taine ha di nuovo pronunciata la propria condanna: è verissimo che ciò che noi abbiamo in noi quando noi pensiamo le qualità e i caratteri generali delle cose sono dei segni. Ma appunto se sono segni, ci sono le idee e i caratteri generali, altrimenti i segni non sarebbero, non sarebbero segni, se non significassero, nè significherebbero se non ci fosse il *significato*, la cosa significata: l' idea o carattere generale è costitutivo, è condizione del segno: il magistero del segno ha ragione d'essere solo per l' idea, nè potrebbe corrispondere ai caratteri generali se questi ca-

(1) Pag. 70.
(2) Pag. 70-71

ratteri non ci fossero, non fossero presenti alla nostra mente che da essi appunto è posta in essere (1).

Ma lasciamo per ora il Taine, e torniamo al professor De Craene.

Non è dunque niente affatto che gli idealisti distinguano ed oppongano l'immagine alla sensazione, ma distinguono ed oppongono l'idea tanto all'immagine quanto alla sensazione. Forse questa superdistinzione sarà un po' ostica al signor De Craene e al Mercier che si compiacciono del *circolo quadrato* della conoscenza sensitiva (2), ma pei poveri

(1) La leggerezza dei Nèoscolastici in questa parte supera ogni credibilità. Mons. Mercier, capo della scuola di Lovanio, in un volume intitolato *Psychologie*, dove la psicologia è messa fra le scienze naturali (pag. 14), dove è assente perfino il più lontano sospetto di pensiero critico (vedi pag. 44-45), ecco come se la cava brillantemente della dottrina della conoscenza; in una noterella a piè di pagina giudica e manda così (pag. 104): « Rosmini tient absolument à reserver la connaissance pour la faculté intellectuelle capable de saisir *l'être* des choses; selon lui l'animal sent, mais ne connait pas. Nous croyons que cette reserve est absolument arbitraire; elle est incontestablement en desaccord avec le sens commun et le langage universel. Le petit poussin connaît sa mère, le chien connaît son maître; il n'y a persone qui ne traduise en ce termes de connaissance les moeurs des animaux....». Evviva la disinvoltura! Con due *absolument* e un *incontestablement* l'autore ha bell' e spacciata la filosofia di Platone, dei Padri e di Rosmini! Se non ci guastasse il sangue ripetere sempre le stesse cose vorremmo dire all' illustre Mons. Mercier: che se egli prima di giudicare e di chiamare al tribunale dei padroni di cani e allevatori di galline i quali non sono e non pretendono di essere giudici in filosofia, se egli, dico avesse letto prima di citare forse di terza o quarta mano (il diligente autore ha l'amenità di chiudere con un « Voir ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. I, pag. 34, etc. ! ») avrebbe veduto che le difficoltà tolte dal linguaggio popolare e dai costumi degli animali sono state mille e mille volte risolute; avrebbe.... forse veduto che cosa è la conoscenza, la quale gli dirò io per ora che è una cosa che deve precedere la critica.

(2) Il nominalismo potrebbe avere anche un significato più profondo che non sia quello che si vede qui e nel quale è preso comunemente. Tale significato più profondo sarebbe in Eraclito se fosse vera l' interpretazione egheliana. I nomi manifestano (ed io direi anzi sono) la necessaria ed intima essenza delle cose. Allora non più le idee si ridurrebbero a nomi, parole, segni nei

idealisti è proprio così. Leggano, se loro piace, il Teeteto. Ma gli idealisti non dicono punto o almeno non dicono tutti che l' immagine interiore si distingua dalla senzazione e non sia, come la senzazione, la conseguenza di un movimento di un nervo e di un centro nervoso, tutt'altro. Sentite: « A chiarire il concetto di questa rinnovazione di sensazione che internamente nasce per l'efficacia dell'anima si considerino i filamenti nervosi come aventi due estremità: l'esteriore che finisce in tutta la superficie del corpo umano, e involge i suoi capezzoli sensitivi sotto l'epidermide, dentro la cute; e l'estremità interiore che mette probabilmente e finisce nel cervello e midolla spinale, o in altra parte dovechesia. Ora la legge dello svegliarsi una sensazione nell'animale si è che debba precedere un oscillamento, o tremito, o comechesia un movimento nel filamento nervoso o sostanza sensoria. Il qual movimento e scotimento della sostanza sensoria può aver una ragione in due specie di stimoli, secondo le due estremità del nervo medesimo; la prima è quella dei corpi esteriori che stimolano di fuori il nervo e vi fanno impressioni sensibili: l'altra è interna, cioè lo stimolo è la stessa attività dell'anima, la quale ha virtù di muovere l'organo sensorio comunicandogli il moto dall'altra estremità. Che se quest'azione dell'anima produce nel nervo una vibrazione o alterazione simile a quella prodotta dallo stimolo esteriore, dee di conseguente apparire un sentimento simile alla sensazione provata, sempre per quella legge di parallelismo di cui abbiamo

....

gretto senso di Taine, ma i nomi si riducono o meglio si elevano a idee ossia alle cose stesse pensate, cioè alle cose vere. E veramente non è forse il nome, *gnomen* quello che fa conoscere? E che cosa si conosce se non ciò che è?

Il nominalismo in questo senso si identificherebbe con quello che del nominalismo è ritenuto l'opposto, cioè con quello che era nel medio evo detto il realismo.

favellato fra i movimenti extrasoggettivi di certe parti del corpo e le sensazioni (1)».

E non è questo solo autore a spiegare, certo non il solo a riconoscere, che le alterazioni della fantasia e conseguentemente dell'istinto sono dovute alla somma mobilità di quelle estremità nervose i cui piccoli movimenti suscitano la spontaneità degli istinti vitali e sensuale a produrre poi i movimenti grandi che costituiscono quelle stranezze. E che questo può avvenire o per una condizione speciale veniente dalla nascita e consistente nella stessa organizzazione, come l'istinto di cane, di pecora, di gatto, di cui c'è esempi, o per una condizione morbosa acquisita posteriormente (2).

Non è dunque che si neghi la dipendenza dell'immagine dalla sensazione e dell'una e dell'altra dalla condizione del sistema nervoso; se qualcuno l'ha fatto, Descartes o Malebranche, resti a lui il torto, non si estenda a tutti. Si nega soltanto e si negherà da tutti coloro che fanno prima dell'osservazione e poi del sistema la medesimezza della sensazione e dell'idea, nuovo dogma che il Sant'Uffìcio aristotelico vorrebbe imporre alla ragione, parli questo Sant'Ufficio per *os Cornoldii* o per *os Morsellii* o di qualunue altro devastatore degli Orti di Academo.

(1) Rosmini, *Antropologia*, lib. II, sez. I, cap. XVI. È molto istruttivo leggere tutto il capitolo e il seguente.

(2) *Idem*, lib. III, sez. II, cap. XI, art. II.

RESPIRO V



La spiritualità dell'anima.

È stato più volte dimostrato che il negare la dottrina dell'idea conduce al materialismo: l'esempio di M. Gioja e di altri lo prova (1). Pure, siccome non tutti ricavano tutte le conseguenze di un principio, *di fatto* ci sono stati e ci sono dei sensisti e nominalisti che, pur non ammettendo o non riuscendo a comprendere la dottrina dell'idea, ossia a fissarsi colla riflessione nell'intelligibile, rifuggono con orrore dal materialismo. Fra questi per animo, se non per dottrina, vanno messi certamente, cogli Scozzesi, col Mamiani della prima maniera, coll'Arnauld e con altri, i Neo-scolastici. Eppure le loro espressioni alcune volte si direbbe che non si contentino di dare il bando a Platone,

(1) Senza ciecamente consentirvi invitiamo a considerare questa grave sentenza del Rosmini: se non altro fa pensare. « Chi non ha tanta virtù di mente da vedere l'assurdo che le idee siano fenomeni sensitivi, non può neppure ravvisare l'altro assurdo che le sensazioni siano fenomeni materiali. Quella mente che non sa conoscere il primo errore è fors'anco meno atta ad accorgersi del secondo; chè dall'idea alla sensazione v'ha un tratto maggiore che non dalla sensazione alla materia; col primo salto si precipita dall'infinito al finito; col secondo si va dal finito ad un altro finito benchè di opposta natura. *Introd. alla filos.*, (pag. 39) ».

ma che chiamino Lucrezio (1). Noi ne abbiamo citate parecchie del De Craene nei capitoli innanzi e ne potremmo citare oltre quelle note dei neotomisti d'Italia non poche dell'autorevole Mons. Mercier (2); ma qui preghiamo il lettore di soffermarsi ancora sul lungo tratto recato nel respiro precedente, e del quale abbiamo esaminato soltanto la parte ideologica, parendoci argomento sufficiente per un un nuovo respiro la parte, diremo così, psicofisica. Attenda bene il

....

(1) Nel fascicolo di novembre 1897 degli *Annales de philosophie chrétienne* si legge una recensione del libro del prof. De Craene *La spiritualité de l'ame*, nella quale le stesse censure che noi facciamo a quest'opera sono ripetute e per nulla diminuite. In alcun punto la severità del critico, signor Grosjean, è ancora più pronunziata che la nostra. Questo fatto ci fa un dovere di tenerne conto: poichè avendo noi preso il libro del prof. De Craene ad esaminare non per se, ma come indice del pensiero e delle tendenze del neo-tomismo, è giusto che notiamo se qualche tendenza diversa si manifesta; giacchè noi non condanniamo nè dispregiamo il tomismo, ma soltanto i suoi abusi e le falsificazioni di esso; l'esclusivismo, l'opportunismo, in una parola ciò che si oppone allo spirito e alla verità. Il critico degli *Annales* anch'egli mette in rilievo le proposizioni del libro del De Craene che sanno di materialismo e che proclamano il sensismo; anch'egli biasima l'eccessiva simpatia e servitù al Taine, la tattica sbagliata di combattere lo spiritualismo col positivismo per innalzare il regno della Scolastica, le critiche acerbe ingiuste dell' idealismo spiritualista. Ce ne rallegriamo davvero cogli *Annales* (diciamo gli *Annales* d'allora perchè se fossero gli *Annales* d'oggi la cosa avrebbe altro signifiato): è sapienza non gettare a mare tanto tesoro accumulato di dottrina da filosofi che senza calcare servili le orme degli Scolastici hanno conservato e fatto fiorire la filosofia cristiana ne' suoi principii fondamentali: oggettività del vero, distinzione di Dio dal mondo, immortalità dell'anima.

(2) *Psychologie*, II[e] ed. Louvain 1895. Da buon aristotelico mette, come abbiamo visto, la psicologia fra le scienze naturali (pag. 14) e stabilisce che *il principio della vita è materiale* (pag. 57). Ma di esso ci occuperemo più innanzi nel Respiro IX di questo lavoro: ora terminiamo il discorso occasionato dalle osservazioni del signor De Craene: dico occasionato, perchè potrebbe sembrare sproporzionata ed importuna la critica di un libro che in molte parti è . . . troppo fedele al Taine. Ma esso quanto è meno personalmente originale, tanto più ci serve come indice e documento della scuola; ben inteso che non sarebbe giusto ci limitassimo ad esso.

lettore: e riportiamo di nuovo le parole del libro per maggior comodo e chiarezza.

Dopo l'accusa che sopra abbiamo esaminato di separare eccessivamente l'immagine e la sensazione, ne viene un'altra: gli idealisti, queste *bêtes noires* del signor De Craene e de' suoi compagni sarebbero ancora rei di quest'altro delitto: in ginocchio, e poi vedremo quale pena maggiore si dovrà loro applicare.

I. *Ils posent que l'unique principe immédiat et l'unique sujet de la perception externe est un agent immatériel,*

II. *qui n'est autre que l'âme pensant ou la pensée;*

III. *ils admettent un être en rapport avec la fonction qu'ils attribuent à cet agent; cet être ils l'appellent le moi, et,*

IV. *faisant une distinction radicale entre l'homme intérieur que nous percevons par la conscience, et l'individu corporel que nous pouvons voir et palper, ils disent que l'homme est une simple juxtaposition de deux êtres, l'un purement spirituel, l'autre purement corporel.*

Osservi il lettore che noi abbiamo diviso in quattro parti il lungo periodo, perchè nel passare da un inciso all'altro si passa, si avverta o no, da una questione ad un'altra molto diversa, onde l'ordine e la chiarezza esigono diverse trattazioni.

I. Quanto alla prima parte dell'accusa, io non comprendo come ci possa essere uno spiritualista che non l'accetti o non se la rechi ad onore, piuttosto non comprendo come possa essere uno spiritualista chi ne fa altrui un addebito. Nella percezione esterna l'osservazione distingue il percepito e il percipiente: fin qui tutti d'accordo. La parte che spetta al termine *sentito* esterno che diventa l'*oggetto percepito* sarà più o meno calcolata, più o meno bene intesa nelle varie teorie, e di questo abbiamo detto abbastanza in tutti i respiri precedenti; ma quanto al principio che percepisce, domando io se sia anche solo

possibile il pensare altro da questo appunto che il principio immediato e l'unico soggetto della percezione esterna è un agente immateriale. Rifiutare questo teorema è lo stesso che rifiutare lo spiritualismo, e non dico rifiutare lo spiritualismo cartesiano o rosminiano o giobertiano o cousiniano o scozzese o di questa o quell'altra scuola, ma ogni spiritualismo, quello che non è di nessuna scuola, ma di qualsiasi veduta spiritualista anche di studiosi che non fanno professione di filosofi, quello spiritualismo di osservazione che fa dire molto bene a Tyndall che il passaggio dall'azione fisica del cervello ai fatti corrispondenti della coscienza è inesplicabile; l'abisso che separa queste due classi di fenomeni è invalicabile per l'intelligenza (1), che fa dire al grande fisiologo Du Bois Reymond che per accertare la differenza fra i fenomeni materiali e i fenomeni psichici non è necessario ricorrere alle manifestazioni superiori della mente umana, ma basta lo studio più elementare delle sensazioni, che, quando al cominciare della vita animale sulla terra l'essere più semplice ha provato per la prima volta un senso di piacere o di dolore, si è aperto l'abisso invalicabile fra i due ordini di fenomeni (2), che fa dire al medesimo Du Bois Reymond che:

Nessuna disposizione, nessun movimento immaginabile delle molecole materiali può aiutarci a comprendere il dominio della coscienza . . . Quale connessione si può immaginare tra movimenti determinati di determinati atomi nel mio cervello e fatti primitivi indefinibili, ma innegabili, come questo che io provo dolore, ch'io provo piacere, che ho il gusto del dolce, che sento il profumo d'una rosa, odo il suono degli organi, vedo rosso? Egli è dunque radicalmente impossibile spie-

(1) *Revue scientifique*, an. 1875, p. 437.

(2) *Revue scientifique*, an. 1874, p. 341; V. E. Naville, *La science et le matérialisme:* e dello stesso *Physique moderne, Philosophies négatives* e *Philosophies affirmatives*.

gare per mezzo di non importa qual combinazione meccauica, perchè un accordo di diapason mi fa piacere, perchè il contatto di un ferro caldo mi fa male.

Nessun pensatore potrebbe, in nome della conoscenza *astronomica* dell'avvenimento materiale, predire nei due casi quale sarà il processo piacevole e quale il doloroso... Che sia completamente impossibile oggi e che debba rimanere per sempre impossibile di comprendere i processi « spirituali » coll'aiuto della meccanica degli atomi del cervello, è una verità che non ha bisogno di spiegazione (1), che ha fatto dire allo stesso Taine che un movimento qualsiasi, rotativo, ondulatorio, o di qualunque altro ordine non somiglia per nulla alla sensazione dell'amaro, del giallo, del freddo o del dolore: noi non possiamo convertire alcuna di queste concezioni nell'altra, l'analisi invece di colmare l'intervallo che le divide sembra allargarle all'infinito (2), che fa confessare al nostro Grassi, al nostro Vignoli che ci è tolta la possibilità di rischiarare l'essere vivo secondo i principii puramente meccanici (3).

Ripeto, si potrà essere più o meno esatti nell'assegnare la parte che come *termine* e *determinazione* ha l'organismo immutato dagli oggetti esterni nel fatto della percezione, ma per quello che ne è il *principio*, negare o dubitare che possa essere altro che un agente immateriale è contro non solo alla psicologia, ma alla logica. È una dottrina antica, che risale ai Pitagorici, è l'argomento di Numenio, di Nemesio, di Plotino anzi di Platone, di Eulero e del Rosmini (4) che quest'ultimo riassume così: che è im-

(1) Du Bois Reymond, *Die Grenzen der Naturerkennens,* S, 37, C. Auff. Leipzig. 1884.

(2) *De l' intelligence,* vol. I, liv. IV, chap. II.

(3) Rendiconti dell' Istituto Lombardo: adunanza del 23 dicembre 1897. Vedi anche più avanti in questo stesso volume al Respiro IX.

(4) Per pura brevità di discorso io guardo qui a quello che gli argomenti di questi quattro filosofi hanno di comune, lungi però dal negare o dimenticare

possibile che l'esteso percepisca anzi senta l'esteso. Se il prof. De Craene se ne vuol persuadere, faccia (*pardon*) come faccio io coi miei scolari.

Prenda un pezzo di carta e lo pieghi in due; poi faccia l'ipotesi che una delle due parti del foglio di carta pur essendo, come vede, cosa materiale, estesa, divisibile, sia dotata di sentimento. Secondo questa ipotesi essa dovrebbe sentire l'altra metà del foglio che noi facciamo combaciare con essa. Ma veramente noi coll'attribuire il sentimento al foglio di carta abbiamo attribuito il sentimento a ciascuna delle particelle o molecole del foglio supposto senziente, non alla loro somma, la quale ha soltanto una esistenza relativa a noi (1) e che propriamente non esiste

....

quello che hanno di diverso e che forma piuttosto una catena di diversi argomenti.

Numenio filosofo pitagorico, secondo altri platonico, il Franck dice che non fu nè l'uno nè l'altro, ma eclettico : diremo forse meglio che fu l'uno e l'altro.

L'argomento di Numenio è fatto suo da Nemesio neo-platonico cristiano del secolo IV, che lo cita nella sua preziosa opera περὶ φύσεως ἀνθρώπου (cap. 2, pag. 70 dell'edizione del Matthei). Si trova anche ricordato da Eusebio di Cesarea nella *Preparazione evangelica* XV, 17.

Plotino ha questo argomento nella IV *Enneade*, lib. VII. cap. II.

L'argomento di Eulero che da un secolo e mezzo si ripete nelle scuole è nelle sue famose *Lettres à une princesse d'Allemagne*.

Gli argomenti del Rosmini sono nell'*Antropologia*, lib. II, cap. VII, e nella *Psicologia* 1127, 1543, e 1478 e in tutto il lib. IV.

(1) Io non mi nascondo che dal lato del metodo, non del valore, questa dimostrazione almeno nell'ordine o disordine, se volete, in che io la espongo, presenta una difficoltà. Dall'impossibilità, una volta dimostrata, che l'esteso senta l'esteso, deriva, come vedremo innanzi, la notizia *critica* che è impossibile che noi parliamo o abbiamo idea dell'esteso senza riferirlo in qualche modo a noi stessi senzienti, e la notizia *ontologica* che il corpo non può esistere senza lo spirito, la materia senza il senso, il mondo senza il pensiero. Qui invece questa notizia apparisce in principio della dimostrazione e in qualche modo ne è il sostegno. Ma oltrechè parlando io con un professore non avevo nessun obbligo di tenermi in quel metodo modesto che nulla anticipa il quale

o, se vogliamo, per esistere ha bisogno di un altro principio che la senta, anzi l'intenda. Posto questo, ciascuna di queste molecole o particelle del foglio supposto senziente sentirà la corrispondente molecola o particella del foglio combaciante; ma niente di più, non mai la molecola vicina, tanto meno tutto il foglio opposto: meno ancora sarà tutto il foglio a sentire o una parte dell'altro foglio o a sentire tutto il foglio.

Confronti ora con quello che veramente avviene in noi che sentiamo davvero. Noi con un colpo d'occhio vediamo tutta la superficie del foglio e con un atto solo: come tutte le scene di un paesaggio; come noi sentiamo tutta una parte del nostro corpo offesa, ammaccata, tagliata, riscaldata. Se ciò che in noi sente, se il *principio* che sente, fosse materiale, fosse esteso come il foglio di carta, avverrebbe anche in noi (che in questo brutto caso non saremmo noi, anzi non saremmo affatto) una moltitudine di sentimenti tutti doppiamente slegati l'uno dall'altro, chè ciascuno sarebbe non solo indipendente dal sentimento contiguo, ma sarebbe soltanto il sentimento di una sola particella del sentito, onde non ci sarebbe mai l'unità nè del sentito nè del senziente. Si potrebbe ancor osservare che dato che nella divisibilità anzi nella divisione dell'esteso si ponga un limite, tutto si ridurrebbe a una moltiplicità di

....

devo seguire cogli scolaretti, ma mi era non solo lecito, ma quasi doveroso lasciarmi trasportare subito in una sfera più alta; chi bene osserva è questa ancora una necessità logica ed ontologica della dimostrazione; che quello che in un certo senso è la conclusione, in un altro è il principio, così volendo la natura circolare e sferica della verità di cui tutte le parti *conveniunt in unum* e non stanno distaccate l'una dall'altra. Il Gioberti lo ha visto, e questo è il merito della sua teoria e la parte buona della sua critica del psicologismo: più sobriamente e con maggior efficacia lo spiega il Rosmini nella *Logica* (lib. II, cap. X, art, V. Il circolo solido e il regresso) e nella teoria del sintesismo dell'essere che occorre in più parti della *Teosofia*.

sentimenti in numero grandissimo; se poi non si pone alcun limite, allora si ripete all'infinito la stessa difficoltà, ossia si dimostra e si estende sempre più la prova della impossibilità che l'esteso senta, ossia che un corpo senta, fino a comprendere che senza un principio senziente *semplice* il corpo, non che sentire, non esiste nemmeno, o almeno noi non ne possiamo parlare (1).

Ora tutto questo non prova soltanto che l'anima è spirituale o semplice o immateriale, ma prova ancora, piaccia o non piaccia a tutti i materialisti di qualunque abito e nome, che nel sentire e nella percezione ciò che agisce come *principio,* ciò che ne è il *soggetto* è precisamente l'anima cioè un agente immateriale.

II. Viene poi l'altro inciso, che cioè secondo gli idealisti quel principio immateriale che è il soggetto del sentire sarebbe non altro che l'anima pensante o il pensiero. Qui veramente è un po' difficile venirne fuori. Perchè a quest'asserzione non si può rispondere nè si, nè no senza prima intenderci bene sulla sua portata. Dire che il principio che in noi sente è l'anima pensante può significare che è l'intelligenza quella che sente, e può significare che l'io che sente è identico all'io che pensa: identico cioè il soggetto di questi due atti così diversi. Sono due tesi molto diverse, fra le quali invece nelle parole dell'autore è fatta una confusione non piccola, e quasi non bastasse, a renderla ancora più buja, l'A. aggiunge ad *âme pensant* le parole *ou la pensée* dove la felicità stessa della sua lingua avrebbe dovuto avvertirlo che *la pensée* non significa soltanto

(1) Movendo da questo principio un filosofo italiano non abbastanza conosciuto, Felice Maltese, mancato ai vivi in quest'anno 1911, ha fondato un nuovo sistema filosofico, discutibile assai in certe sue applicazioni sociali, ma molto ingegnoso, proficuo, dotto e degno di essere studiato. Delle molte sue opere veggasi principalmente *Cielo*, (pag. 13 e ses.) Vittoria, Velardi 1885.

l'atto nostro di pensare, ma ancora la cosa pensata, l'oggetto pensato (*la pensée* participio passato femminile del verbo *penser*), ond'è espressa l'oggettività dell'idea meglio forse che in altro idioma. Ora nè nell'uno nè nell'altro significato delle parole si può dire e nessun savio osservatore ha mai detto che il pensiero sia il soggetto del sentire, ma tutto il contrario.

III. Infine secondo il prof. De Craene gli idealisti ne farebbero ancora un'altra delle loro: cioè ammetterebbero un essere in relazione colla funzione che essi attribuiscono a questo agente (l'agente immateriale che è il soggetto del sentire): quest'essere lo chiamano il me.

Qui veramente è bravo chi si raccapezza in questa moltiplicazione nuova di enti. Finora si era sempre inteso che il me, che l'anima fosse precisamente questo agente immateriale che sente insieme e intende; ora per una divagazione, non può essere altro, ci sarebbe

1° l'agente immateriale che è il soggetto del sentire;

2° un essere in relazione colla funzione di quest'agente e quest'essere sarebbe il me.

Troppa grazia, professore; cosa vuole che ne facciamo di due me, di due anime, di due principii? E già tanto difficile che un io sia sempre costante e d'accordo con sè stesso; che ca' del diavolo ne verrebbe se fossimo in due! creda pure, l'io è condannato al celibato perpetuo, pena la morte.

Ma non insisto su questo che è una semplice divagazione: poi quando si parla dei poveri idealisti non val la spesa di far troppa attenzione; tanto, più che spropositi non dicono; uno più, uno meno, non monta.

IV. Quello che merita una qualche considerazione è l'ultimo appunto, che facendo gli idealisti una distinzione radicale. cioè giù fino alle radici, tra l'uomo interiore che noi percepiamo colla coscienza, e l'individuo corporale,

corporel(1) che noi possiamo vedere e palpare, dicono che l'uomo è una semplice giustaposizione di due esseri, l'uno puramente spirituale, l'altro puramente corporeo.

Ebbene niente può sembrare più determinato e preciso di una distinzione radicale: eppure non è. Un botanico il quale distingua nettamente la radice, come la parola suggerisce, dal tronco della pianta, per questo non separa ancora queste due parti o attribuisce una vita propria e indipendente a ciascuna di queste due parti. Così dicendo che gli idealisti fanno una distinzione radicale fra l'uomo interiore che noi percepiamo per mezzo della coscienza e l'individuo di carne, ossa, pelle che possiamo vedere e toccare(2), rimane il dubbio quale si intenda di due posizioni differentissime che pure sono espresse con queste parole. Volete dire o volete far dire agli idealisti che l'uomo interiore che si percepisce colla coscienza, ossia l'anima è di natura diversa da tutto ciò che si estende nello spazio come qualunque corpo e che non ha le qualità di colore e tattili che hanno i corpi? Ma questo non è che la pura e semplice affermazione della spiritualità dell'anima; questo non ne è altro anzi che la storica dimostrazione che S. Agostino ne dà colle parole che dovrebbero essere note ai pretesi restauratori della filosofia cristiana: «Cum se mens novit, substantiam suam novit, et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se sicut convincunt ea quæ supra dicta sunt. Nec omnino certa est utrum aër an ignis sit, an aliquod corpus vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum, totumque illum quod se jubetur ut noverit ad hoc pertinet ut certa sit non se esse

(1) Le cose che ragioniamo in seguito possono dare qualche schiarimento alla difficoltà che nasce se debba tradursi così questa parola oppure *corporeo* o *incorporato* o *corpacciuto* o inventare la parola *corposo*.

(2) Non consiglio di *palparlo* in faccia come vuole il D. C. se avesse la barba di quattro giorni.

aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit quod solum esse se certa sit. Sic enim cogitat ignem aut aërem, et quidquid aliud corporis cogitat. Neque alio modo fieri posset ut ita cogitaret ut id quod ipsa est, quemadmodum cogitat id quod ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia sive ignem, sive aërem, sive illud vel illud corpus, partemve illam, seu compaginem temperationemque corporis; nec utique ista omnia sed aliquid horum esse dicitur. Si quid autem horum esset, aliter id quam caetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, sive omnino ipsa; sive ejusdem generis aliqua; sed quadam interiore non simulata sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipse praesentius) sicut cogitat vivere se et meminisse et intelligere et velle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi effingat ut tale aliquid esse se putes, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est » (1).

Ma si può intendere invece che voi vogliate dire o piuttosto far dire ai poveri idealisti che l'io che pensa e sente *è un altro* dall'individuo che si vede; onde quando io dico che ho visto Giacomo non avrei visto Giacomo, ma un *individu corporel* che non è punto Giacomo. Siamo sempre lì; se il signor De Craene oltrechè trascrivere il libro del Taine (2) fosse anche andato un po' a scuola dai filosofi,

....

(1) De Trinitate X. 16.

(2) Veramente dal Taine non si può neanche dire che vada a scuola, ma che lo copia senza criterio: e almeno lo citasse sempre! alcune volte ne prende le frasi e i periodi intieri; l'inesperto crede di leggere un libro nuovo; se si confronta si vede che non sono solo gli stessi pensieri, ma le stesse parole, cfr. il passo da noi recato nel Respiro III, del quale abbiamo fatto sì lungo discorso (De Craene pag. 82) e l'opera del Taine I pag. 67 dell'ed. del 70. È una pagina copiata: o il tipografo ha dimenticato le virgolette?

non direbbe *individu corporel,* perchè un individuo corporeo non esiste senza un principio semplice che lo contenga; e quindi non a tutti gli idealisti certamente, ma solo ai men profondi, ai meno riflessivi può attribuirsi la strana teoria che l'uomo è una giustaposizione di due esseri, l'uno puramente spirituale, l'altro puramente corporeo. Basta osservare questa dottrina di Numenio che vive senza interruzione in tutta la storia della filosofia: che il corpo ha bisogno per esistere di un essere semplice che lo contenga, per comprendere che nessun idealista (1) poteva *a priori* professare l'opinione che viene con così poco esame attribuita a tutti; cioè che l'uomo risulti da una *giustaposizione* e non invece da una *compenetrazione* di due esseri, diciamo meglio sostanze diverse, spirito e corpo (2), ritenendo ancor provvisoriamente la veduta cartesiana delle due sostanze (3). Nè il principio semplice che contiene il corpo potrebbe essere altro che la stessa anima che sente e che conosce, perchè altrimenti invece di un solo soggetto, di un solo individuo ce ne sarebbero due e non sarebbe possibile alcun commercio fra di loro. Il corpo che avesse un altro principio unificatore, ossia una vita propria affatto distinta dall'anima razionale non potrebbe servire a questa; nè questa ricevere le passioni di quello come sperimentiamo ogni momento. Tanto meno potrebbe lodarsi l'anima di ciò che fa il corpo o incolparsi nè mai

(1) Resti bene inteso, se mai occorresse ancora dichiararlo, che io per *idealisti* intendo qui non altro che *spiritualisti oggettivisti che conoscono la teoria delle idee.*

(2) Potrei rimproverare a uno che vuol rinnovare la Scolastica il dimenticare l'anima forma del corpo, ma pur troppo questa formola fu tratta a senso materialistico, ma non è l'unico, nè il genuino, e il Rosmini si industria di salvarla.

(3) Quanto tal veduta abbia di vero e prezioso e in che senso possa o debba essere superata non qui è il posto di dire; ne ho parlato altrove, nella recensione della più volte citata Memoria di Ernest Naville *La Matière* (*Riv. di filosofia* anno I, n. 2, 1909).

lodarsi dei dolori fisici fortemente sopportati. E così procedendo, questa separazione delle vite verrebbe ad assottigliare tanto la vita dello spirito, che non è meraviglia se un eccessivo spiritualismo conduca di fatto al materialismo. Ma prima di attribuire altrui spropositi così grossi, ragione e giustizia vuole che si ascolti. Ora faremo grazia al lettore degli Scolastici, perchè il De Craene potrebbe rivendicarli a sè, e ci limiteremo a Platone, ai Cartesiani e fra i contemporanei al Rosmini.

RESPIRO VI



Platone psicofisico.

Platone! Sì, proprio Platone: quello che da coloro che non lo leggono è citato di preferenza come l'esempio solenne di un idealismo irragionevole, come lo sprezzatore della realtà, il quale rapito nelle sue idee avrebbe avvezzato i suoi seguaci a non tenere alcun conto delle condizioni reali e fisiche sotto le quali si svolge il pensiero e la volontà e che ne determinano l'attuazione e lo sviluppo, questi per coloro che lo leggono e ne fanno nutrimento spirituale è il maestro della scienza e dell'abito di osservare. Si potrebbe sostenere che è appunto lo spiritualismo e l'osservazione interna che hanno creato la scienza e l'abito della osservazione esterna: a Platone e a Pitagora rimontano le più alte vedute di fisica e di astronomia. Osservare che è? È dominare il proprio sentimento, non contentarsi di provarlo; scienza che è? vedere i fenomeni nella legge: dunque osservazione interna ed idea.

Ma rinunziando per ora a fare l'apologia di Platone con ragioni generali, stiamo pure alle sue parole: ecco se egli disprezza l'osservazione esterna, la disprezza sì poco che la ritiene necessaria. Nel *Timeo* parlando dei pianeti:

Χορείας δέ τούτων αὐτῶν καὶ παραβολὰς ἀλλήλων καὶ περὶ τὰς τῶν κύκλων πρὸς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλήσεις καὶ προσχωρήσεις, ἔν τε ταῖς συνάψεσιν, ὁποῖοι τῶν Θεῶν κατ' ἀλλήλους γιγνόμενοι, καὶ ὅσοι καταντικρύ, μεθ' οὕστινας ἐπίπροσθεν ἕκαστοι κατακαλύπτονται, καὶ πάλιν ἀναφαινόμενοι φόβους καὶ σημεῖα τῶν μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι πέμπουσι, τὸ λέγειν ἄνευ διόψεως τούτων αὖ τῶν μιμημάτων (1) ματαῖος ἂν εἴη πόνος (2).

E più innanzi:

Ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελείας γέγονεν ἡμῖν ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτέ ἐρρήθη μήτε ἄστρα, μήτε ἥλιον, μήτ' οὐρανὸν ἰδόντων (3).

E le parole che seguono mostrano aperto come Platone concepisse l'unità dello scibile che *dalla percezione* si leva fino alla filosofia:

Νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμὸν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντός φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μεῖζον ἀγαθόν οὔτ' ἦλθεν οὐθ' ἥξει ποτέ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ Θεῶν. λέγω δή τούτο ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθόν· τἆλλα δέ, ὅσα ἐλάττω τὶ ἂν ὑμνοῖμεν; ὧν ὁ μή φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην, ἀλλὰ τούτου λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμηθα ἐπὶ τὰς

....

(1) Chiama le cose reali μιμήματα delle idee, dei tipi, delle essenze.

(2) 40 St. c. d. I loro movimenti e le reciproche declinazioni e le loro precessioni e i ritorni allo stesso punto dell'orbite, nelle loro congiunzioni, quali degli Dei per ordine e quanti di fronte e con quali insieme reciprocamente a noi per ordine di tempo gli uni alla volta si nascondano e poi di nuovo si manifestino, timori e segni delle cose che ne seguiranno mandando a coloro che non sanno (secondo un altro testo *sanno*) farvi su dei calcoli, di tutte queste cose parlare senza tenervi dietro attentamente cogli occhi è lavoro vano.

(3) 47 St. a. La vista è a noi cagione della massima utilità, poichè delle cose che ora diciamo intorno a tutto nessuna avrebbe potuto esser detta da chi non avesse visto nè gli astri, nè il sole, nè il cielo.

περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ὑμῖν διανοήσεως, ξυγγενεῖς ἐκείναις οὔσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ Θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμηθα. Φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς πέρι πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος, ἐπὶ ταὐτὰ τῶν αὐτῶν ἕνεκα παρὰ θεῶν δεδόρησθαι. λόγος τε γὰρ ἐπ' αὐτὰ ταῦτα τέτακται, τὴν μεγίστην ξυμβαλλόμενος εἰς αὐτὰ μοῖραν, ὅσον τ'αὖ μουσικῆς φωνῇ χρήσιμον, πρὸς ἀκοὴν ἕνεκα ἁρμονίας ἐστὶ δοθέν. ἡ δέ ἁρμονία συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περίοδοις τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον, καθάπερ νῦν,εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ ξυμφονίαν ἐατῇ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται (1).

Ma io non voglio sostenere la mia tesi con minuzie erudite, e rinunzio alla testimonianza di Copernico, che per

....

(1) La vista del giorno e della notte, i mesi e i periodi degli anni hanno fatto costrurre la scienza del numero e ci fornirono notizie e considerazioni del tempo per la ricerca della natura di tutte le cose; e da questo noi abbiamo guadagnato il carattere filosofico, quel bene che il maggiore mai non venne nè verrà in dono dagli Dei al genere umano. E dico che è questo il maggiore benefizio della vita: cosa stiamo a parlare degli altri minori?

Dei quali colui che non è filosofo, se venisse cieco piangerebbe vanamente la perdita. Ma noi diremo che è questa stessa per queste cose la causa, perchè si trovò un Dio a farci il dono della vista, affinchè guardando i giri del pensiero in cielo divenissimo capaci di regolare il corso del pensiero che è in noi, corso che è in fondo della stessa natura e della stessa origine, questo turbato con quelli costanti, e imparassimo a partecipare per natura della rettitudine dei ragionamenti, e imitando le del tutto infallibili rivoluzioni di Dio, ci facessimo capaci di rettificare le nostre erráte. E della voce e dell'udito lo stesso discorso, sempre per lo stesso fine dagli Dei ci sono stati dati. Poichè così è ordinata la ragione per queste cose stesse; che il destino di esse più grande è in quanto il benefizio della musica alla voce è stato dato in vista dell'armonia, e l'armonia essendo connaturale ne' suoi movimenti a quelli dell'anima, a chi si vale della più profonda coscienza pare che non per un cieco piacere come addesso avviene, sia utile, ma ci sia dato, alleato prezioso, dalle Muse per ridurre i moti incomposti che sono in noi dell'anima all'ordine e alla sinfonia.

trovare un sistema sul moto dei corpi celesti (1) che soddisfacesse meglio del tolemaico, prima che all'osservazione e al calcolo ricorse ai libri di Platone e degli altri filosofi; io mi contento di dire, come le parole recate dimostrano, che Platone avea dell'osservazione lo spirito e il senso, e senza neppur tentare con virtuosità di ricerche di dargli in fisica, in astronomia e in zoologia maggiori meriti che non abbia, tenuto conto della povertà e quasi assenza di strumenti, domando che pure in conto di osservazione si metta l'aver notato la insufficienza dei nostri sensi a conoscere le stesse cose sensibili, anzi l'inconoscibilità di queste senza il numero, la riflessione, l'idea. E ancora domando, e mi par domanda equa, che si conti per valore di osservazione in generale la sua potenza, la sua arte, il suo metodo ed i suoi saggi di osservazione veramente immortali dei fatti psichici e sopratutto dell'ordine, della cognizione e del processo della cognizione come appare nel *Teeteto* e in tutta l'opera sua che non cito minutamente, perchè sarebbe un copiare tutte le tetralogie. Metafisico sì, senza dubbio, e sommo, forse il sommo; ma forse sta qui principalmente la sua superiorità sopra Eraclito e Parmenide e gli altri metafisici da lui studiati che il precedettero: che egli, come dovea poi un giorno col fatto e colla parola insegnare il Rosmini (2), fece al ragionamento precedere l'osservazione. La metafisica di Platone parte costantemente dalla psicologia, e la sua psicologia, arriva alla metafisica: il che nulla toglie all'esattezza dell'una e all'oggettività dell'altra, anzi fa entrambe oggettive ed esatte: l'ordine dell'essere si trova, si accerta dov'esso è, cioè nel pensiero, si riconosce quello che esso è, l'essere manifesto:

....

(1) Nella lettera prefazione all'opera *De Revolutionibus orbium coelestium*.

(2) *Del Metodo Filosofico*, Sez. VIII-XII. Nel vol. *Scritti vari di Metodo e Pedagogia*. Torino, 1882. V. anche *Logica*, lib. II, Sez. IV, cap. III, art. 1 § 6 *B*.

non più soltanto col solenne decreto dell'Eleata (1), ma col conscio e paziente osservare.

Accusare dunque Platone per contrario, per nemico dell'osservazione esterna in genere è un'enormità, e vediamo ora quanto sia per lo meno inesatto accusarlo anche solo d'aver ignorato e sprezzato l'osservazione psico-fisica.

Prima di tutto per portare della dottrina psicofisica di Platone un giudizio equo e appropriato, anzi per averne un'idea meno inesatta, credo che convenga tenere molto conto dell'intento morale di Socrate e del suo grande discepolo.

Certo Platone amò di grande amore la scienza, e dopo tutto il suo gran valore è nella contemplazione. Ma la scienza ha dei limiti, alcuni determinati dalla condizione dei tempi, altri dall'indole dell'ingegno e dell'animo.

Che all'uno e altr'ordine di ragioni si debba che p. e. Davide Ricardo e S. Bonaventura abbiano coltivato aspetti così diversi dello scibile, nessuno può dubitare.

Ora che Platone abbia alcun poco trascurato quella grande questione del *modus quo corporibus adhaerent animi* (2), che è ancor oggi dopo quello della conoscenza il più gran problema o la più gran dottrina della filosofia (3), la ragione oltrechè nella povertà della fisica e della fisiologia di quei

(1) Alludo all'αὐτό νοεῖν τε καὶ εἶναι.

(2) S. Ag., *De civ.*, XXI, 10.

(3) Se mai alcuno prendesse qualche interesse al processo del mio pensiero che avanzando adagio, un passo alla volta, per la mia via, che qui, se dovesse indicarsi con un nome, sarebbe quella dell'idealismo critico o della critica idealista, io sono arrivato recentissimamente a ridurre questo problema ad un altro; ma questo addito e non riporto, non tanto perchè *forse*, e senza forse *parria forte al vostro vulgo*, ma perchè va oltre all'epoca e all'anelito di questo *respiro*, e all'ordine di riflessioni di questo libro, sviluppando però, non contraddicendo. E poichè per la mancata parola di questo e di quello questo libro ritarda di oltre un anno, sono in grado di rimandare chi volesse al mio articolo *sulla tragedia del pensiero* nella *Rivista di filosofia.*

tempi, credo che si debba cercare nell'alto suo proposito di rigenerazione morale, alla quale forse parevano conferire di più le speculazioni sulla idea, distinta bene dal senso, la contemplazione del vero assoluto ed eterno che non le ricerche sulla natura del sentimento e sull'ordine della vita animale. E potè anche ingannarsi e riuscire difettoso nella determinazione; ma il tenere ben conto dell'intento morale supremo può e deve servire non solo a spiegare e scusare la poca parte che nella divisione e assunzione del proprio lavoro scientifico il Maestro dell'Accademia ha fatto alla psicofisica, ma sopratutto a non prendere in senso troppo assoluto ed esclusivo certe espressioni che qua hanno valore di figure e di immagini, là vanno intese non come negazioni assolute della vita del corpo, ma come stimoli potenti all'attenzione per cogliere la signoría dello spirito, quella che è all'origine delle cose e quella sopratutto che è opera della volontà.

Veggasi l'*Alcibiade I*, graziosissimo dialogo majeutico (1): Socrate parte del gran pensiero che conviene aver cura di noi stessi per farci migliori. Ma per conoscere l'arte di farci migliori bisogna sapere che cosa noi siamo τί ποτ'ἐσμὲν αὐτοί (128 St. *e*.)

E per arrivare a questa conoscenza comincia davvero da cosa la più facile ed ovvia, fino a domandare all'irrequieto discepolo: Con chi parli ora tu? con chi se non con me? E alla non dubbia risposta: Dunque, replica molto facilmente, è Socrate quello che parla ora con te: ed è Alcibiade quello che ascolta. Ma dopo questa affettata dabbe-

(1) Non è a credere che i dialogi majeutici si risolvano in un puro esempio formale del metodo, senza alcuna dottrina propria. Lo stesso ho osservato altra volta dei peirastici e degli agonistici. Vedi *L'unità dello scibile e la filosofia della morale*, pag. 19, e in questo stesso volume alla pagina che segue; ma dei majeutici questo è sopratutto vero, e sta lì il valore della majeutica.

naggine vien fuori ad un tratto uno dei più ingegnosi viluppi dialettici, giuochi di parole al corto vedere dei superficiali sdegnosi, ma spiragli onde penetrano fasci di luce che illuminano vasti orizzonti, ma stimoli che fanno sentire la gravità, la portata di non risolti problemi.

« Ma ragionare che cosa è, domanda ad un tratto il majeuta, se non adoperare la ragione? non è forse altro colui che adopera e ciò che è adoperato? (129 St. *c.*) ».

Ammesso questo aforisma del non ben cauto interlocutore, Socrate ne ricava le più belle conseguenze e le più strane, le une vere non solo, ma evidenti, le altre tali che non risolvono la questione, ma fanno nascere alla mente ammirata e confusa nuove questioni.

Il calzolaio che adopera il falcetto e il cuoio per tagliare, è altro dalle cose che adopera per tagliare, e il citarista è altro dagli strumenti che suona. Ma il calzolaio non adopera solo i ferri a tagliare, ma anche gli occhi e le mani. Se dunque altro è chi adopera, da ciò che egli adopera, saranno altro il calzolaio e il citarista dalle loro mani e dai loro occhi che essi adoperano. Ma l'uomo adopera tutto il proprio corpo. Dunque l'uomo è altro dal corpo. Che cosa è dunque l'uomo? Alcibiade non sa ancora che rispondere. Socrate l'aiuta prendendo intanto una definizione provvisoria, una nozione che risulta dalle cose discorse: l'uomo è quel non so che il quale adopera il corpo. Ma che cosa è quella che adopera il corpo se non l'anima? e come l'adopera se non comandandolo? Alcibiade, non badando al viluppo in che si è chiuso, consente che essendo diverso chi adopera da ciò che è adoperato, andiamo in una moltiplicazione di enti assai imbarazzante. L'anima non è il corpo, ma di più Socrate non è la ragione, l'anima non è la ragione, l'uomo non è nè il corpo, nè l'anima, nè la ragione. Ma i due ateniesi non hanno tanta fretta di uscire da questo labirinto: anzi vi si trovano ancora bene per un pezzo. Socrate a

questo punto avanza una proposizione nuova (1). L'uomo è un'unità che risulta da tre elementi: l'anima, il corpo e il loro insieme, il συναμφότερον, quello che più tardi si chiamò il composto.

Ma intanto era già stato ammesso che era l'uomo quello che comanda al corpo, o l'adopera. Ed essendosi pure ammesso che ciò che adopera il corpo comandandolo è l'anima, finalmente si conchiude che l'uomo o è nulla o è precisamente l'anima, e riferendosi all'interrogazione di prima, nota, che egli, Socrate, non è alla figura di Alcibiade che parla, ma al vero Alcibiade, all'anima: οὐ πρὸς τὸν σὸν πρόσωπον, ἀλλὰ πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην, τοῦτο δ'ἐστίν ἡ ψυχή.

Insomma si potrebbe con altre parole dire che nell'uomo, nel composto umano, l'anima e il corpo non entrano allo

---

(1) Ho già osservato una volta (*Legge suprema dell'educazione* P, II, cap. III, art. III), con esempi tolti dall'*Eutifrone* e dall'*Ippia maggiore*, che il metodo socratico si ridurrebbe ad una pedanteria *sui generis*, esso che è la forma dell'antipedanteria, se chi l'adopera si facesse una legge rigorosa e ineccepibile di non avanzare mai alcuna proposizione e tutto aspettare dal discepolo. Socrate stesso non fa così e in certi punti propone qualche teoria per aiutare l'interlocutore.

Così per dire un esempio, nel *Lachete* domanda prima che cosa è il coraggio, e l'interlocutore da buon militare avendo risposto che è lo star fermo in battaglia contro il nemico, Socrate insiste a domandare se non ci sia anche coraggio nel muoversi, nell'andare innanzi e fin nel combattere fuggendo come i vinti, e vi sia coraggio anche nelle cose civili e contro le passioni, e dovendo necessariamente Lachete riconoscere che sì, allora Socrate conchiude che il coraggio è qualche cosa di comune in tutte queste operazioni. Poi ricorre all'analogia. Che cosa è la celerità? e messe innanzi varie operazioni dove si può essere celeri, non domanda più, ma dà egli stesso la definizione della celerità. E lo stesso fa pure alla fine del *Liside* quando, dopo alcuni tentativi riusciti vani e contraddittorii per trovare chi sono gli amici, propone che è il bello ciò che è caro e così propone pure che non il buono ama il buono, nè il cattivo il cattivo, ma ciò che non è nè buono nè cattivo ama il buono. E in parecchi punti del *Teeteto*, gran modello del metodo socratico.

Quando Ermogene non sa rispondere a che cosa serve, di che operazione

stesso modo, ma l'anima come base, come principio, come soggetto, come persona, il corpo come appendice, come termine, come organo, come natura. Ma in questa teoria non s'indugia Socrate, Socrate invece di qui si solleva immediatamente all'alta dottrina sua dell'amore, che chi ama il corpo altrui o altrui per il corpo, non ama propriamente *lui*, ma un'altra cosa, una cosa di *lui*, e non è quindi *vero* nè costante amatore.

Di qui si vede che ben lungi dal disconoscere l'intimo vincolo dell'anima e del corpo, lungi dal negare la *condizionalità* a cui vanno soggette le operazioni e lo stato dell'anima dall'ordine e dallo stato dell'organismo a cui è congiunta, che del resto è affermata in più altri luoghi dei Dialoghi, qui si intende soltanto questo: di stabilire bene, di far sen-

....

è strumento il nome, Socrate suggerisce: Ἆρ'οὖν διδάσκομέν τι ἀλλήλους καὶ τὰ πράγματα διακρίνομεν ᾗ ἔχει; e avutone l'assenso, conclude egli, Socrate, ὄνομα ἆρα διδασκαλικόν τι ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος (*Cratilo*, cap. VII e VIII).

E fino nello stesso *Menone*, dov'è la formola dell'οὐδὲν διδάσκω, ἀλλ'ἐρωτῶ πάντα, Socrate visto, che il tessalo non sa, propone prima (VII e VIII) due definizioni della figura, poi proprio dopo l'interrogatorio del giovinetto su alcune verità della geometria che è appunto il celebre esempio del metodo dell'οὐδενὸς διδάσκαντος, ἀλλ'ἐρωτήσαντος, propone una teoria della virtù.

Certe volte, per tentativo, propone perfino delle cose non sostenibili, come fa p. e. nel *Carmide*, quando il giovinetto che non sa ancora se possiede abbastanza temperanza o ne abbia ancora bisogno, propone che se ha la temperanza saprà che cosa essa sia: laddove il vero è che molte cose, molte virtù e abiti e qualità e passioni possono essere e sono in noi senza che noi ne abbiamo notizia, e forse coloro che più amano non sanno che cosa sia l'amore.

Avviene perfino alcuna volta, che l'interlocutore protesta contro il metodo di Socrate di interrogare sempre, porre questioni e non risolverle, ma contentarsi di ridurre gli altri a mostrarsi ignoranti e inetti: a torto però perchè non vedono o non vogliono vedere dove Socrate li conduce non per prenderli in giro, ma per svegliare la loro coscienza. Ne è un esempio Protarco nel *Filebo* (20 St. *a*. e in altri punti) che con minacce costringe così Socrate ad avanzare, a porre, a decidere.

tire, apprezzare questa massima che l'anima come principio supremo è quella in che risiede la persona, la *meità,* la base, direbbe il Rosmini (1), dell'ente uomo: onde il dovere della liberazione dell'anima dalla servitù dei sensi e delle passioni.

Quindi più che psicologica qui la dottrina di Platone è una dottrina morale.

Del resto anche nel *Fedro,* dove rompendo l'unità della persona simboleggia in due cavalli, uno buono, l'altro cattivo, che trascinano il carro dell'anima, il sentimento spirituale e l'animale, pure incolpando il cavallo cattivo delle difficoltà della nostra condotta, non separa tanto lo spirito dalla materia da non dare per proprio a ciascun'anima la

(1) *Teosof.*, vol. I, 66, 656; *Psicolog.*, I, 142.

Questo è pure il concetto fondamentale del *Lachete*, dialogo segnato fra i majeutici e a cui gli scoliasti hanno messo il titolo : *Sul coraggio*, *περὶ ἀνδρείας*; ma io intitolerei: *Del soggetto e del fine dell'educazione*. In una specie di consiglio di famiglia, dove tra due padri e due generali famosi si consulta se sia conveniente o no addestrare i giovanetti all'armi, interrogato Socrate del suo parere, comincia a domandare se convenga valersi di ciò che lodano i più o stare al giudizio di coloro che se ne intendono; e avuto risposta nel secondo senso, rincalza la domanda se non si deve stare al giudizio e alla disciplina di coloro i quali hanno avuto buoni maestri e sono consumati nell'arte. E avuto anche qui il consenso, domanda ancora se non sarebbe meglio ancora andare dai maestri di coloro che sono riusciti abilissimi.

La domanda pare strana al lettore e agli interlocutori, ma non tarderà a farsi la luce. Quando si domanda una medicina per gli occhi, un morso pel cavallo, è della medicina e del morso che ci interessiamo, o piuttosto dell'occhio e del cavallo?

Così nell'educazione l'arte non si cerca per sè, ma per l'anima, e quindi, per dirla con parole moderne, anche la questione se convenga addestrare i giovanetti alle armi è di competenza del pedagogista, ossia del filosofo, e non del maestro d'armi.

Oh, se Platone, illuminato dalla luce del Cristianesimo, si fosse fissato su questo primo pensiero profondo, e ne avesse ricavato tutte le conseguenze! Egli sarebbe giunto a scalzare la tirannica dottrina del *Critone*: tutto essere dovuto alle leggi e allo Stato.

cura dell'essere inanimato: ἡ ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου (*Steph.*, 246-*b*).

Certo la metempsicosi che Platone professa apertamente (*Fedone*, 77 Steph. *a*. 81 *e*. 82, *Rep*. X in fine) tanto che da essa ricava un argomento dell'immortalità dell'anima (*Fedone*, 77 St. *b*. *c*.), anzichè darla come una determinazione o spiegazione di essa, come parrebbe più ovvio, dovea lasciare insoluto il problema dell'animazione del corpo. Il suo compiacersi di tale dottrina dovea impedire al suo pensiero di sentire tutta la gravità del problema dell'animazione e il gusto di proporselo. Ma se il problema psicofisico è trascurato, rimane sempre altissima la considerazione morale, sopratutto nel *Fedone* cui tanto accresce valore il momento tragico e solenne. L'essenziale dottrina del Fedone, è, come abbiamo veduto innanzi nel *Fedro* e nel *Simposio*, che l'anima è nel corpo come in un carcere, è in esso come per la finestra d'un carcere costretta a considerare le cose in quella limitazione che lo stato e l'angustia del mezzo cagionano: e deve sforzarsi di partecipare di esso corpo il meno che sia possibile, ὅσον μὴ ἀνάγκη χρῆσθαι (*Fedone*, 83, St.), perchè il corpo ci empie di cupidità e di disordine e i piaceri corporei e l'attenzione posta in essi ci distraggono dal considerare ciò a cui l'animo è sopratutto simile, cioè il divino, l'immortale, l'uniforme, l' indissolubile (80 St. *a*. *b*.) fino a farci odiare e fuggire l'intelligibile e credere che non esista altro che ciò che si può vedere e toccare e mangiare e bere. Sempre dunque il gran pensiero è la purificazione morale, l'ascensione pratica dello spirito, assai più che l'indagine positiva come avvenga l'animazione.

Tuttavia se non è posto specialmente in questi ricordati fin qui e in altri dialoghi come il II *Alcibiade*, il *Teagete*, il *Protagora*, il *Critone*, l'*Ippia* maggiore e il minore, il *Carmide*, il *Teeteto*, il *Menone*, il *Jone* ecc. il problema come avvenga l'animazione del corpo, non è che nessuna dottrina circa il

modo di comportarsi della relazione del principio senziente e del suo termine si trovi nel gran Maestro. Nello stesso Fedone vediamo com'egli non ignorasse il fatto, la legge, la teoria del ricambio dei materiali, onde il corpo nostro è fatto simile ad un fiume le cui acque scorrendo continuamente non sono mai le medesime; onde, come è noto, si ricava uno degli argomenti della sostanzialità e immaterialità dell'anima che dura e conserva la memoria degli stati, dei sentimenti, delle cognizioni anche quando tutta la materia che componeva il corpo in un dato tempo è stata sostituita da altre particelle. Il Rosmini, il quale alla sua volta distingue l'identità del corpo dall'identità delle particelle (1) elementari che lo compongono, attribuisce quell'argomento al filosofo italiano Garducci (2). Ma conviene osservare che ben prima del Garducci la cosa era nota a Platone, che non solo nel *Sofista* (248 St.) e altrove nota σώματι μέν ἡμᾶς γενέσει (colla generazione, con ciò che si muove, che ρεῖ, che si evolve) κοινωνεῖν, δὶα λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν (ciò che è per sè, che non muta, l'eterno immutabile) ma più determinatamente, come dicevo, nel *Fedone* (80 St.) esprime proprio e professa quella dottrina e quel fatto, sebbene avverta che non è sufficente e opportuno per ricavarne un argomento dell'immortalità dell'anima: καί τις λέγων αὐτὰ (un paragone fra il tessitore e la veste che è nelle linee innanzi) ταῦτα περὶ αὐτῶν μετριά μοι φαίνοιτο λέγειν. ὡς ἡ ψυχὴ μὲν πολυχρόνιόν ἐστι, τὸ δὲ σῶμα ἀσθενέστερον καὶ ὀλιγοχρονιώτερον· ἀλλὰ γὰρ ἂν φαίη ἑκάστην τῶν ψυχῶν πολλὰ σώματα κατατρίβειν, ἄλλως τε καὶ εἰ πολλ'ἔτη βιώῃ. εἰ γὰρ ῥέοι τὸ σῶμα καὶ ἀπολλύοιτο. ἔτι ζῶντος τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ'ἡ ψυχὴ ἀεὶ τὸ κατατριβόμενον ἀνυφαίνοι (3).

(1) *Antropologia soprannaturale*, vol. III, lib. IV, cap. III, art. VII.

(2) *Psicologia*, vol. I, 437. L'opera del Garducci è intitolata *Lettere ad un filosofo italiano*.

(3) 87 St. *d. e.* E se alcuno dicesse così, pare a me che direbbe bene a proposito che l'anima è più nobile, il corpo più debole e di minore entità, e

Confessiamo che è bella, efficace questa espressione del circolo della vita. È vero che il corso zoetico era noto ad Eraclito; ma anche qui la concezione platonica anche se, come è probabile, ha preso da Eraclito le mosse, ha acquistato immensamente in precisione. Confrontinsi con la determinazione delle espressioni platoniche i celebri frammenti di Eraclito (BYWATER, 81, 83) e anche l'apoftegma del pseudo ippocrateo περὶ διαίτης 1, 5, che, di qualunque epoca sia, esprime alla lettera un pensiero di Eraclito, come mostrano Burnet e Bywater, e come suonano le parole stesse a orecchi usati alla musica dell'Efesino: Χωρεῖ δέ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα.

E nel *Timeo*: Ἡ δ'οὖν αὖθις ἀρχή, περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διῃρημένη. τότε μεν γὰρ δύο εἴδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἕξειν ἱκανῶς· νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰςἀναγκάζειν χαλεπόν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίνα οὖν ἔχον δύναμιν κατὰ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα· πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὸ οἷον τιθήνην· εἴρηται μὲν οὖν ταληθές, δεῖ δὲ ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ. Χαλεπὸν δὲ ἄλλως τε καὶ διότι προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον τούτου χάριν, τούτων γὰρ εἰπεῖν ἕκαστον, ὄντως ὕδωρ χρὴ λέγειν μᾶλλον, ἢ πῦρ, καὶ ὁποῖον ὁτιοῦν μᾶλλον, ἢ καὶ ἅπαντα καθ' ἕκαστόν τε οὕτως τινὶ πιστῷ καὶ βεβαίῳ χρήσασθαι λόγῳ χαλεπόν. πῶς οὖν δὴ τοῦτ' αὐτὸ καὶ πῇ καὶ τί περὶ αὐτῶν εἰκότως διαπορηθέντες ἄν λέγοιμεν; πρῶτον μὲν ὁ δέ νῦν ὕδωρ ὠνομάκαμεν, πηγνύμενον, ὡς δοκοῦμεν, λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον ὁρῶμεν, τηκόμενον δέ καὶ διακρινόμενον αὖ ταυτὸν

....

ciascun'anima in una sola vita di uomo, specialmente di molti anni, consuma parecchi corpi; ma se, ancor vivendo l'uomo, il corpo scorre e si distrugge, l'anima lo rifà e lo ritesse continuamente.

τοῦτο πνεῦμα καὶ ἀέρα, ξυγκαυθέντα δέ ἀέρα πῦρ, ἀνάπαλιν δὲ πῦρ συγκριθέν καὶ κατασβεσθέν εἰς ἰδέαν τε ἀπιὸν αὖθις ἀέρος, καὶ πάλιν ἀέρα ξυνιόντα καὶ πυκνούμενον νέφος καὶ ὁμίχλην, ἐκ δέ τούτων ἔτι μᾶλλον ξυμπιλουμένων ῥέον ὕδωρ, ἐξ ὕδατος δὴ γῆν καὶ λίθους αὖθις, κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν. οὕτω δὲ τούτων οὐδέποτε τῶν αὐτῶν ἑκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ὂν ὁτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο παγίως διισχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖταί τις ἑαυτόν; οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀσφαλέστατον μακρῷ περὶ τούτων τιθεμένους ὧδε λέγειν· ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδέ ὕδωρ τοῦτο, ἀλλὰ τὸ τοιούτον ἀεὶ, μηδὲ ἄλλο ποτὲ, μηδὲν ὥς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθά τι· φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἕκαστα μὴ λέγειν, τὸ δὲ τοιοῦτον ἀεὶ περιφερόμενον ὅμοιον ἑκάστου πέρι καὶ ξυμπάντων οὕτω καλεῖν· καὶ δὴ καὶ πῦρ τὸ διὰ παντὸς τοιοῦτον, καὶ ἅπαν ὅσονπερ ἂν ἔχῃ γένεσιν. ἐν ᾧ δέ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι, τὸ δέ ὁποιονοῦν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν ἐναντίων καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων, μηδέν ἐκεῖνο αὖ τούτων καλεῖν (1).

....

(1) TIMEO, *St.*, 48 *e.* 50 *a.* Pongasi dunque di nuovo il principio del tutto più distinto di quello di prima. Allora infatti abbiamo distinto due forme, ora bisogna mettere in vista ancora un terzo genere. Poichè i due erano sufficenti per le cose allora dette; il primo uno come forma d'esemplare, intelligibile e sempre il medesimo, il secondo imitazione dell'esemplare, visibile e soggetto alla generazione. Allora non ne abbiamo distinto un terzo credendo che i due fossero abbastanza. Ma ora la ragione pare che ci sforzi a por mano a mettere con discorsi in evidenza un difficile e oscuro principio. E quale potenza dobbiamo per sua natura attribuirgli? Così fatta sopratutto di essere il ricettivo di tutta la generazione quale sua nutrice. Si è detto il vero, ora però bisogna che ci spieghiamo più chiaro intorno ad esso: cosa però molto difficile anche perchè si è costretti a stare prima e sempre in dubbio intorno al fuoco e alle cose che vengono dopo il fuoco per questo che non debba piuttosto dirsi acqua il fuoco

Il qual discorso che in alcune parti muove a riso, a pietà l'ultimo studentello degli elementi di chimica, e forse a più penetrante lettore fa vedere la moderna teoria della trasformazione delle forze e dell'unità della materia, a noi intanto sopratutto mostra come Platone intendesse benissimo l'eter-

anzichè fuoco e così qualunque altra cosa sempre . . . e poi neanche si può una cosa chiamare un'altra, perchè così verrebbe ad avere una qualche consistenza in quanto mostriamo colle parole, col valerci di questa o di quella di voler intendere alcuna cosa: e così non badiamo che questa non sta, che fugge, che non sopporta la condizione di essere questo o quello o di essere a qualche cosa nel senso che anche questa abbia un'essenza stabile. Ma non bisogna mai dire, mai nominare ciascuna cosa, ma prendere sempre tutto come se fosse attorno in moto continuo e in questo muoversi continuo essere qualchecosa che assomiglia fra loro tutte le cose. E infatti così avviene del fuoco per tutto e di qualunque cosa è soggetta al divenire. E solo in questo in quanto concepisce sempre ogni cosa nel suo generarsi e ivi stesso si distrugge, solo in questo in qualche modo possiamo provvisoriamente nominarla: ma qualunque cosa invece, o caldo o bianco o quale sia de' suoi contrarii e quante cose sono in queste condizioni farne una ragione un'essenza un nome sicuro e fermo, questo è impossibile. Come mai dunque potremo noi trattare di questo e sotto che aspetto e che cosa ragionevolmente ne diremo?

Prima di tutto quello che noi ora abbiamo chiamato acqua, condensato come ci pare lo vediamo che è diventato pietre e terra, e poi di nuovo quello stesso che abbiamo chiamato acqua se si dirada diventa vento e aria, e se l'aria s' infiamma fuoco, e poi di nuovo il fuoco se si contrae e si spegne torna in qualche forma di aria, e di nuovo se l'aria si raccoglie e s'ispessisce diviene nuvola e nebbia, e da queste ancora più condensate pioggia che cade, e dall'acqua di nuovo terra e pietre, sempre in un giro perpetuo le une forme cangiandosi nelle altre: dando l'una all'altra o trasmettendosi il nascimento. E in questo modo non manifestandosi mai queste cose le medesime, chi oserà ancora considerarle e trattarle come se fossero quella tal cosa e non un'altra? Così non va, ma è molto meglio e più sicuro di queste cose stabilire che le intendiamo così: sempre quello che noi vediamo trasformarsi d'una in un'altra maniera come il fuoco, non lo chiameremo più questo fuoco, ma il come fuoco, nè chiameremo questo acqua, ma il come acqua: insomma non si dee dire questo è, ma in qualche modo appare. Poi ch'esso sfugge e non rimane mai questo o quello o in relazione costante a questo o a quello ed è ingannevole ogni espressione di stabilità. Non si dovrebbe più dire *queste cose*, ma parlar solo di un *così* che si muove, si muta continuamente.

no nelle idee, il flusso nelle cose sensibili, che non hanno l'*in sè,* flusso però regolato dal numero, dalla mente, dall'*ἀνάγκη* (1).

E mentre al corpo attribuisce il nuocere all'anima, all'anima assegna l'ufficio di giovare all'ordine e alla sanità del corpo. E dà questa ragione del doversi ammaestrare i giovanetti nella ginnastica (*Rep.* III, 403 St. *d.*):

ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐ φαίνεται ὅ ἄν χρηστὸν ᾖ σῶμα, τοῦτο τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τοὐναντίον ψυχή ἀγαθὴ τῇ αὑτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον (2).

E ancora:

Τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἑπομένης ἁπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἑκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἴς τε τἆλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι, καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατὸν τὰς ἀληθέστατας καρποῦσθαι. Ὅταν δε ἄρα τῶν ἑτέρων τι κρατήσῃ, ὑπάρχει αὐτῷ μήτε τὴν ἑαυτοῦ ἡδονὴν εὑρίσκειν, τὰ τε ἄλλα ἀναγκάζειν αλλοτρίαν. καὶ μὴ ἀληθῆ ἡδονὴν διώκειν (3).

Ma poi quando si accosta alla questione ontologica della costituzione del corpo, non si contenta più delle considerazioni morali, ma assurge, per quanto la fisica dei tempi consentiva, alle ragioni supreme del sintesismo universale, e si accorge benissimo che l'ordine intrinseco, razionale e necessario delle cose non consente il corpo puramente bruto,

(1) Il che si vede anche chiaro nel *Filebo.*

(2) Mi pare che non già il miglior corpo che si trovi, esso stesso per virtù sua propria faccia buona l'anima, ma al contrario che l'anima buona colla sua stessa virtù disponga il corpo nel miglior ordine possibile.

(3) IX, 586-87 Steph. Quando tutta l'anima segue senza contrasto la parte di sè più alta, quella che filosofa, allora avviene che ciascuna delle altre parti fa bene l'officio proprio ed è giusta, e per quanto è possibile prende i piaceri suoi proprii, i migliori e più veraci. Ma quando invece alcuna delle altre parti usurpa il dominio, allora neppur questa trova il suo proprio piacere, e costringe le altre a cercare affannosamente il piacere non proprio e non vero.

distaccato da ogni principio sensitivo e dall'intelligenza. Prendiamo il *Timeo*; deliziamoci del bellissimo discorso di Timeo stesso (29 St. *e*.):

Ἀγαθός ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενός οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ'ἐκτὸς ὤν, πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δή γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν κυριοτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ'ἄν. Βουληθεὶς γὰρ ὁ Θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδέν εἶναι κατὰ τὴν δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτον παντός ἄμεινον. Θέμις δ' οὔτ' ἦν, οὔτ'ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον. Λογισάμενος οὖν, εὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδέν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ'αὖ χωρίς ψυχῆς ἀδύνατον παραγένεσθαί τῳ. Διὰ δὴ τὸν λογισμόν τόνδε νοῦν μέν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δέ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.

« Egli era il Buono: ora nel buono non può essere alcuna invidia di alcuna cosa: tale essendo, ha voluto che tutte le cose fossero quanto è possibile simili a sè stesso. Così fatto noi, alla scuola degli uomini saggi, più rettamente che mai riterremo che sia il principio della generazione e dell'universo. Poichè volendo Iddio che tutte le cose fossero buone e di cattivo non vi fosse per quanto è possibile nulla, così abbracciando tutto quello che era visibile ma non in quiete, ma in moto disordinato e confuso, lo trasse dal disordine all'ordine, per ciò che ha giudicato che questo era del tutto meglio di quello. Non è possibile che l'ottimo faccia altro se non ciò che è il più bello. E l'opera sua essendo ragione, trovò (1) che di tutte quelle cose che si possono vedere nella

(1) Questa espressione pecca d'antropomorfismo. La Ragione Suprema è la Verità delle cose, e non ha bisogno di trovare: nè di far attenzione, nè di riflettere. Più felice assai il *vidit* di Mosè. Il Rosmini mette nella creazione

natura (1) non è possibile che nessuna cosa priva di mente sia più bella di ciò che ha mente, e che è impossibile che una cosa abbia mente senza aver l'anima. Per questa ragione costituendo la mente nell'anima e l'anima nel corpo, ha fabbricato il tutto per modo da compiere l'opera più bella e più buona che fosse possibile ».

E questo vale e per il mondo intiero considerato come animale e per il composto umano, per il microcosmo, come pel macrocosmo, οὗ δ'ἔστι τ'ἄλλα ζῶα καθ'ἓν κατὰ γένη μόρια (id. 30 *c.*). I quali sono stati fatti tessendo insieme ἀθανάτῳ θνητὸν (id. 41 *c. d.*).

E nello stesso *Timeo*, almeno per la storia del pensiero, sono degne d'attenzione la teoria delle malattie e quella del loro influsso sull'intelligenza e sulla moralità e reciprocamente dell'efficienza della mente e della buona condotta sulla salute fisica; ciò che esclude un rapporto affatto estrinseco e meccanico fra l'anima e il corpo. Διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ'ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν (2).

E forse non è intieramente da disprezzare, almeno dagli storici della scienza quell'altra opinione che τὸ δὲ ὀστῶν καὶ σαρκῶν καὶ τῆς τοιαύτης φύσεως περὶ πάσης ὧδε ἔσχε· τούτοις ξύμπασιν ἀρχὴ μὲν ἡ τοῦ μυελοῦ γένεσις· οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοὶ τῆς ψυχῆς τῷ σώματι συνδουμένης ἐν τούτῳ διαδούμενοι κατερρίζουν

---

un atto di *astrazione divina* il che a primo aspetto e nell'accettazione comune della parola parrebbe metter in Dio la riflessione ; ma questo non è, perchè l'astrazione è in Dio un'operazione attiva in vista della creazione da farsi, e non è come nell'uomo una condizione soggettiva necessaria per imparare, ma è da parte del termine che non può essere creato se non astraendo da esso l' infinità, ossia se lo sguardo di Dio volontariamente nell'oggetto infinito non si limita all' inizialità dell'essere.

(1) Preferisco tradurre così anzichè *juxta propriam naturam* come il Ficino.

(2) In causa di tutte queste sofferenze fin da principio l'anima diviene stolta quando per la prima volta è legata a un corpo mortale (44 Steph. *a.*).

τὸ θνητὸν γένος (1). La quale opinione si continua concludendo colla descrizione delle malattie, descrizione che per quanto strana possa parere ai nostri orecchi, pure, chi ci osservi ben dentro, non è destituita di spirito di osservazione e di vedute confermate anche oggi dalla scienza. La conclusione ne è questa: che nella corruzione degli umori la bile penetra fino alla midolla delle ossa e ivi καίουσα ἔλυσε τὰ τῆς ψυχῆς αὐτόθεν οἷον νεὼς πείσματα, μεθῆκέ τε ἐλευθέραν (2). Ora questo è poi tanto lontano da quel che si riconosce anche oggi che all'avvelenamento del sangue e alla conseguente disorganizzazione è dovuto il cessare delle funzioni del sistema nervoso, cioè la morte?

E che la malattie infettive interessino il tessuto osseo e il cartilagineo è anche troppo dolorosamente noto. L'artrite è ritenuta oggi come dovuta ad un avvelenamento; ed essa si può manifestare nei moribondi non solo di pericardite, ma anche di polmonite e di peritonite e in genere in tutte le malattie dovute a un corso d'infezione.

E così è una veduta non tanto distante dalle moderne questa sempre sul corso delle malattie o della malattia.

ὅταν τηκομένη σάρξ ἀνάπαλιν εἰς τὰς φλέβας τὴν τηκεδόνα ἐξιῇ, τότε μετὰ πνεύματος αἷμα πολὺ καὶ παντοδαπὸν ἐν ταῖς φλεψὶ χρώμασι καὶ πικρότησι ποικιλλόμενον, ἔτι δὲ ὀξείαις καὶ ἁλμυραῖς δυνάμεσι χολὰς καὶ ἰχῶρας καὶ φλέγματα παντοῖα ἴσχει. παλιναίρετα γὰρ πάντα γεγονότα καὶ διεφθαρμένα τό τε αἷμα αὐτὸ πρῶτον διόλλυσι, καὶ αὐτὰ οὐδεμίαν τροφὴν ἔτι τῷ σώματι παρέχοντα φέρεται πάντῃ διὰ τῶν φλεβῶν, τάξιν τῶν κατὰ φύσιν οὐκέτ' ἴσχοντα περιόδων, ἐχθρὰ μὲν αὐτὰ αὑτοῖς διὰ τὸ μηδεμίαν ἀπόλαυσιν ἑαυτῶν ἔχειν,

(1) 73, *a. b.* L'origine delle ossa e delle carni e di tutte le somiglianti nature avviene così: a tutte è principio comune la generazione della midolla; poichè i legami della vita, dell'anima congiunta col corpo, qui inserite mettono le radici nella natura mortale.

(2) 85 Steph. *e.* Arrivando alla midolla colla combustione che si produce scioglie ciò che vi ritiene l'anima come il canape d'una nave e la mette in libertà.

τῷ ξυνεστῶτι δὲ τοῦ σώματος καὶ μένοντι κατὰ χώραν πολέμια, διόλλυντα καὶ τήκοντα (1).

E ancora:

τὸ δὲ δὴ σάρκας ὅταν ξυνδοῦν ὁπότ'ἂν νοσήσῃ, καὶ μηκέτι αὐτὸ ἐξ ἰνῶν αἷμα καὶ νεύρων ἀποχωριζόμενον ὀστῷ μὲν τροφή, σαρκὶ δὲ πρὸς ὀστοῦν γίγνεται δεσμός, ἀλλ'ἐκ λιπαροῦ καὶ λείου καὶ γλίσχρου τραχὺ καὶ ἁλμυρὸν αὐχμῆσαν ὑπὸ κακῆς διαίτης γένηται, τότε ταῦτα πάσχον πᾶν τὸ τοιοῦτον, καταψήχηται μὲν αὐτὸ πάλιν ὑπὸ τὰς σάρκας καὶ τὰ νεῦρα, ἀφιστάμενον ἀπὸ τῶν ὀστῶν, αἱ δ'ἐκ τῶν ῥίζων συνεκπίπτουσαι τά τε νεῦρα γυμνά καταλείπουσι καὶ μεστὰ ἅλμης, αὐταὶ δὲ πάλιν εἰς τὴν αἵματος φορὰν ἐμπεσοῦσαι τὰ πρόσθεν ῥηθέντα νοσήματα πλειωποιοῦσι. χαλεπῶν δὲ τούτων περὶ τὰ σώματα παθημάτων γιγνομένων μείζω ἔτι γίγνεται τὰ πρὸ τούτων, ὅταν ὀστοῦν διὰ πυκνότητα σαρκὸς ἀναπνοὴν μὴ λάμβανον ἱκανήν, ὑπ'εὐρῶτος θερμαινόμενον, σφακελίσαν μήτε τὴν τροφὴν καταδέχεται πάλιν τε αὐτό εἰς ἐκείνην ἐναντίως ἴῃ ψηχόμενον, ἡ δ'εἰς σάρκας, σὰρξ δὲ εἰς αἷμα ἐμπίπτουσα τραχύτερα πάντα τῶν πρόσθεν τὰ νοσήματα ἀπεργάζεται. τὸ δ'ἔσχατον πάντων ὅταν ἡ τοῦ μυελοῦ φύσις ἀπ'ἐνδείας ἤ τινος ὑπερβολῆς νοσήσῃ, τὰ μέγιστα καὶ κυριότατα πρὸς θάνατον τῶν νοσημάτων ἀποτελεῖ, πάσης ἀνάπαλιν τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἐξ ἀνάγκης ῥυείσης. (84 *a. b. c. d.*) (2).

---

(1) 82 St. *e.* 83 *a.* Quando la carne infetta e disorganata immette alla sua volta l' infezione nelle vene, allora del sangue molto e guasto di colore e di infiammazione nelle vene contrae di più per acidità e per sali biliosità e pus e catarri: questi umori guasti, che dovrebbero tutti sostituirsi, prima distruggono il sangue stesso e senza dare alcun nutrimento al corpo vengono trasportati nei vasi sanguigni in ogni parte senza tenere più l'ordine della circolazione, in guerra fra di loro appunto perchè non servendo a nulla non si eliminano a tempo, ma continuano un processo di infezione e di distruzione.

(2) Quello che veramente lega insieme le carni colle ossa quando si ammala e non più il sangue secreto dalle fibre e dai nervi è nutrimento alle ossa e legamento dell'osso alla carne, ma di limpido, uguale e scorrevole si fa aspro e pieno di salso in causa del cattivo regime, si scarica un po' di nuovo sotto le carni e i nervi abbandonando le ossa, e quelle cadendo dalle loro radici lasciano i nervi scoperti e pieni di salso e poi esse stesse portate in polvere nella corrente del sangue vanno ad aumentare sempre più le malattie che sopra abbia-

Ma prima di lasciar questo punto importantissimo e forse fondamentale conviene ancora che io mi faccia una difficoltà ed esamini un altro passo del *Timeo*. Io e per la lettera dell'inciso di pag. 85 e per il senso di tutti gli altri e pel confronto colle mie osservazioni ho tradotto μυελός per midolla delle ossa: ora non solo trattandosi di funzioni sensitive parrebbe più ovvio tradurre per midollo spinale e in genere per tutta la sostanza gangliare onde si fanno i centri nervosi, ma proprio nelle parole che seguono a quelle sopra recate 73 *a* è una indicazione letterale così appariscente dell'interpretazione diversa dalla mia, che a questa per sostenersi e per sfuggire alla nota di ostinazione e sottigliezza ricercata occorre un po' di studio; nè io voglio condannare la versione diversa, mantengo la mia come ipotesi. Ecco il passo:

αὐτὸς δὲ ὁ μυελὸς γέγονεν ἐξ ἄλλων. τῶν γὰρ τριγόνων ὅσα πρῶτα ἀστραβῆ καὶ λεῖα ὄντα πῦρ τε καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν δι' ἀκριβείας μάλιστα ἦν παρασχεῖν δυνατὰ, ταῦτα ὁ Θεὸς, ἀπὸ τῶν ἑαυτῶν ἕκαστα γενῶν χωρὶς ἀποκρίνων, μιγνὺς δὲ ἀλλήλοις ξύμμετρα, πανσπερμίαν παντὶ θνητῷ γένει μεχανώμενος, τὸν μυελὸν ἐξ αὐτῶν ἀπειργάσατο, καὶ μετὰ ταῦτα δὲ φυτεύων ἐν αὐτῷ κατέδει τὰ τῶν ψυχῶν γένη, σχημάτων τε ὅσα ἔμελλεν αὖ σχήσειν οἷά τε καθ'ἕκαστα εἴδη, τὸν μυελὸν αὐτὸν τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα διῃρεῖτο σχήματα εὐθὺς ἐν τῇ διανομῇ τῇ κατ'ἀρχάς. καὶ τὴν μὲν τὸ θεῖον σπέρμα οἷον ἄρουραν μέλλουσαν ἕξειν ἐν αὐτῇ περιφερῆ πανταχῇ πλάσας ἐπωνόμασε τοῦ μυελοῦ ταύτην τὴν μοῖραν ἐγκέφαλον, ὡς ἀποτελεσθέντος

....

mo detto. E come se tutti questi mali non bastassero ancora, eccone un altro maggiore quando l'osso per la spessezza della carne che il ricopre non respira abbastanza e si scalda e si corrompe, invece di ricevere nutrimento fa il processo contrario, si sfria nelle carni, le carni intorbidano sempre più il sangue e così le malattie si fanno sempre più aspre di prima. L'estremo poi dei mali è quando per deficienza o per ingorgo s'ammala la stessa midolla, allora sono le malattie più gravi, più di conseguenza e che vanno finire nella morte, perchè allora di necessità è intaccata, invertita e perisce la natura stessa del corpo.

ἑκάστου ζώου τὸ περὶ τοῦτο ἀγγεῖον κεφαλὴν γενεσάμενον· ὃ δ'αὖ τὸ λοιπὸν καὶ θνητὸν τῆς ψυχῆς ἔμελλε καθέξειν ἅμα στρογγύλα καὶ προμήκη διῃρεῖτο σχήματα μυελὸν δὲ πάντα ἐπεφήμισε, καὶ καθάπερ ἐξ ἀγκύρων βαλλόμενος ἐκ τούτων πάσης ψυχῆς δεσμοὺς περὶ τοῦτο ξύμπαν ἤδη τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπειργάζετο, στέγασμα μὲν αὐτῷ πρῶτον ξυμπεγνὺς περὶ ὅλον ὀστεινόν (1).

Non c'è che dire: con quell' ἐνκέφαλον e questo orciuolo che lo circonda che si chiama testa non si può intendere altro che la massa cerebrale; e se voglio ritenere la parola midollo, non può essere d'altra natura e d'altra testura che il midollo spinale (2). Ma io inchino fortemente a supporre: 1° che gli antichi e con essi Platone, o difetto di osservazione o passione di unità, facessero precisamente una cosa sola della midolla di tutte le ossa e delle concentrazioni gangliari che sono avviluppate da alcune ossa come le ver-

(1) La stessa midolla poi è venuta d'altri elementi. Poichè dei triangoli i primi essendo regolari e netti, erano i più proprî a formare senza mistura il fuoco e l'acqua e l'aria e la terra, epperciò Iddio sceverandoli dai generi di queste stesse cose, e mescolandoli insieme armonicamente nel formare il semenzaio di tutti i generi di creature mortali, la midolla la formò proprio di quei triangoli e dopo ciò in essa infuse il genere delle anime, facendo tante specie di midolle quante doveano essere le specie e gli ordini di anime costantemente fin da principio e secondo i principî. E la parte della midolla che doveva come una terra ricevere la semenza divina foggiandola in tutto in forma rotonda la chiamò encefalo come quello che di ciascun animale avrebbe occupato quel vaso che sarebbe stato la cefale. E quanto al resto che dovea racchiudere la parte mortale dell'anima egli la divise in parti rotonde e allungate chiamandole tutto midolla servendosene come di ancore per attaccarvi i legamenti dell'anima intiera e così formò tutto il corpo nostro riparandolo con una copertura ossea.

(2) Mi faccio lecita qui una nota personale. Vede il lettore che io non sono ambizioso e non faccio questione di vita o di morte di una mia opinione o ipotesi o interpretazione individuale, anzi gli agevolo il modo di rettificarla. Io mantengo il mio assunto; tuttavia riconosco che se esso non fosse altro che uno sbaglio, sarebbe uno sbaglio grosso, grossolano, da ignorante. Orbene certi critici che pagati come sicari si misero in parecchi contro uno come i briganti a vituperare e condannare tutta l'opera mia di filosofo, addentarono anche queste innocue e allora più brevi pagine sulla psicofisica di Platone con giudizio

tebre dorsali e la scatola cranica, o come alcuni la chiamano le vertebre cerebrali.

2° che forse questa confusione non fosse poi uno sproposito così grande come può parere all'ultimo studente di anatomia o ad un feroce e stupido macellaio, ma celasse una veduta profonda sulla unità e sull'origine dei tessuti.

Ed ecco a mio conforto proprio le parole che alla loro volta seguono immediatamente a quelle che parevano così fatali alla mia interpretazione:

τὸ δὲ ὀστοῦν ξυνίστησιν ὧδε. γῆν διαττήσας καθαρὰν καὶ λείαν ἐφύρασε καὶ ἔδευσε μυελῷ (1), con che sarebbe chiaramente indicata la midolla che entra in qualsiasi osso e non soltanto nella scatola cranica o nella colonna rachidea.

Del resto io non faccio dipendere dalla mia interpretazione la capacità osservativa e la felicità di vedute di Platone: egli dice, come abbiamo visto, τὸ δὲ ὀστῶν καὶ σαρκῶν καὶ τῆς τοιαύτης φύσεως πέρι πάσης ὧδε ἔσχε· τούτοις ξύμπασιν ἀρχὴ μὲν ἡ τοῦ μυελοῦ γένεσις (2). Ebbene, la moderna embriologia anzichè fare tutto il corpo umano sviluppo e differenziazione di un tubo digerente pone la prima origine dell'organismo nell'ovolo fecondato dal quale il primo abozzo a differenziarsi è quello del sistema nervoso.

Ma l'individualità del composto (anche questa parola abbiamo visto che è di Platone, συναμφότερον 37 *e.*) è anche

....

sommario, anzi statario. Ora se coloro al proposito deliberato di offendere oltre che di altro, come malizia e malafede, avessero unito invece un tocco di serietà, era qui il caso di cogliermi in fallo: io mi sarei difeso fin d'allora con ragioni che essi non potevano prevedere; ma con tanta buona volontà di farmi apparire inetto ed ignorante, perchè non cogliere questo punto dove tutte le apparenze sono contro di me: interpretare un passo di Platone nel modo che è immediatamente smentito la linea appresso? Perchè i miei nemici si mettono in cinque a non leggere me e si sono messi in più di cinque a non aver mai letto Platone.

(1) E il tessuto delle ossa lo costituì in questo modo: scegliendo della terra pura e staccionata fina fina la mescolò e la imbibì tutta di midollo.

(2) Pag. 178, 79.

più chiaramente confessata ed espressa quando nel *Timeo* stesso si passa dalle malattie del corpo περὶ τὸ σῶμα νοσήματα a quelle che avvengono περὶ ψυχὴν διά σώματος ἕξιν (86 б). Non sarebbe davvero difficile trovarvi la negazione del libero arbitrio quando i vizi dell'animo come la passione dei piaceri sensuali (86 *c*.) e le varie forme d'irritabilità e di tristezza, di temerità e di pusillanimità e ancor di smemoratezza e di tardività δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπὰ, θρασύτητος τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας (87 *a*.) attribuisce non alla volontà, ma all'eccesso e al flusso degli umori irregolare. Cerchi altri qui la conferma della corruzione originale, altri la forza irresistibile (1); qui allo scopo di questo studio basterà mettere in rilievo che lungi dal fare dell'uomo due soggetti diversi, Platone sta nella realtà e osserva molto bene l'*individua consuetudo vitae* dell'anima e del corpo. Attendasi: riduce a due generi le malattie che patisce l'anima διὰ σώματος ἕξιν: furore e stoltezza o ignoranza: τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν (2). E le spiega così: che le affezioni sensibili (piaceri e dolori) fanno sì che mentre l'anima si sforza, si adopera eccessivamente con tutte le sue forze per acquistare i primi e scansare i

---

(1) Nelle *Lezioni di filosofia della morale* io ho parlato dei varî determinanti del libero arbitrio (Lez. VI e VII); e fra essi dei *fisiologici* e dei *sociali*. anche questi ultimi sono riconosciuti da Platone, con parole che gli odierni socialisti farebbero volentieri proprie: πρὸς δέ τούτοις (le viziose disposizioni fisiche) ὅταν οὕτω κακῶς παγέντων πολιτέιαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδία τε καὶ δημοσία λεχθῶσιν, ἔτι δή μαθήματα μηδαμῇ τούτων ἰατικὰ ἐξ νέων μανθάνεται, ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιότατα γίγνόμεθα, ὧν αἰτιατέον μέν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μὲν ὅπῃ τις δύναται καὶ διὰ τροφῆς καὶ διὰ ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων φυγεῖν μὲν κακίαν, τοὐναντίον δὲ ἑλεῖν 87 *b*.

(2) Schwalbé: *folie et ignorance;* Louis Le Roy: *folie ignorance;* Acri: *una è l'insania, l'altra l'ignoranza;* Martini: *insania e imperizia;* Serrano: *insaniam et imperitiam;* Dardi Bembo: il furore, l'altro l' ignoranza, Ficino: *unum furorem, alterum stultitiam.*

secondi, non può più nè vedere, nè ascoltare nulla di retto, οὔθ᾽ὁρᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθόν οὐδέν δύναται, e agitata dall' inquietudine (del desiderio) dall' ira (del contrasto), non può più rendersi partecipe di ragione, λυττᾷ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὴ δυνατός. Ora che altro è questo se non riconoscere e vedere che l'attenzione quando è prevalentemente strappata a sè dalle sensazioni come un intenso diletto o un acuto dolore, siano essi improvvisi o abituali, è nulla alla considerazione del valore oggettivo delle cose, in che noi abbiamo posto *secondo i casi* un limite del libero arbitrio o più comunemente un campo al suo esercizio? (1) E lo stesso fatto è ben colto dal Maestro quando tosto in seguito con osservazione non indegna di qualche peso attribuisce all'anima generosa chiusa in corpo imbelle l'empir di malanni questo inetto suo strumento, e per contro a un corpo grande e grosso e robusto unito a un'anima debole e dappoco il rendere questa ancora più sciocca ed imbecille di quello che riuscirebbe in minore esuberanza di forze fisiche (88 St.).

E l'individualità del composto è apertamente confessata nell'*Epinomide:* ζῶόν τε ἀληθέστατα λέγεσθαι κατὰ φύσιν φῶμεν, τοῦτο γέ ὅταν μία συνελθοῦσα σύστασις ψυχῆς καὶ σώματος ἀποτέκῃ μίαν μορφήν (2). E ancora nel *Timeo* quando dichiara non potersi parlare delle affezioni sensibili senza parlare della carne, nè della carne senza parlare delle affezioni sensibili. 61 St. *d.* V. anche St. 49, 64, 65, 67.

Calcidio nella sua interpretazione del *Timeo* inserisce queste parole: « *Licet enim corporea sint fundamenta* omnium sensuum, *quod tamen sentit* alienum a corpore excipit sensus puro et incorporeo vigore ». Nel testo platonico si legge (46 *c. d.*): ταῦτ᾽οὖν (gli organi corporei dei sensi) πάν τ᾽ἔστι τῶν ξυναιτίων

....

(1) *Lez. di filosofia morale*, lez. VI, VII.
(2) 981 St. *a.*

οἷς Θέος ὑπερητοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸν δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν˙ δοξάζεται δέ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια ἀλλ'αἴτια εἶναι τῶνπάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα, πηγνύντα καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα, « ut si quis, aggiunge Calcidio, non opifici sed serrae vel asciae tribuat effecti operis autoritatem ».

E se anche possa parere a prima giunta detto di passaggio e solo per sollevarsi a parlare dell'eccellenza dell'anima, pure mostra che Platone conosce l'unità del composto e l'influsso della psiche nell'ordine delle funzioni fisiologiche e sull'economia dell'organismo quello che è detto perfin nell'allegro dialogo il *Carmide*, dove Socrate dopo aver detto che i medici greci sanno che non si può curare l'occhio se non si cura tutto il capo, nè il capo se non si cura tutto il corpo, loda i medici traci della scuola di Zamolchi (1) i quali sanno ancora che non si può curare il corpo se non si cura l'anima e attribuiscono all'ignoranza dei mali dell'anima l'inettitudine dei medici greci a curare certi mali del corpo. Ora questa è oggi una dottrina positiva, per qualunque verso la si prenda: non solo malattie, ma veri e costanti vizi organici sono prodotti dalle passioni, e non solo dall'intemperanza e dalla lussuria, ma dall'ira e dall'odio.

I disordini non solo fisiologici ma organici che si trovano in molti delinquenti se in essi e nei discendenti saranno stimolo determinante al delinquere, sono stati dapprima effetto di quel turbamento che il furore delle passioni ha prodotto nell'organismo, onde l'enorme dilatarsi di certi

(1) Getico lo chiama il Gioberti e ricorda la tradizione favolosa che lo voleva schiavo di Pitagora e quella dell'antro dove come Minosse da Giove e Numa da Egeria riceveva le ispirazioni e ascoltava i discorsi di Gebeleizi: e l'opinione di alcuni eruditi che ravvisano in lui un missionario buddista. E gli dà merito di aver introdotto come Zoroastro, Confucio e Pitagora nella sua riforma il dogma ortodosso della perpetuità degli animi umani. DEL BUONO, cap. IV, pag. 151, 152, cap. VI, pag. 216, cap. VII, pag. 262.

vasi, le troppo rapide combustioni, gli esaurimenti repentini e le repentine esplosioni, il bisogno di nutrizione sovrabbondante, sproporzionata alla virtù digestiva, la sovraeccitazione nervosa, l'accumularsi dei veleni, il ricambio alterato, l'ipertrofia di certi organi e l'atrofia di altri.

Dunque poco meno che una completa dottrina psicofisica abbiamo in Platone col germe delle dottrine che vennero poi. Non dico tutto: oltre a quello che era insuperabile allora per difetto di quelle notizie chimiche che sole hanno fatto positiva la fisiologia, in un punto Platone ha lasciato che quelli che sarebbero venuti dopo facessero ancora un gran passo per la via che egli avea aperta: e questo passo vedremo fatto dal Rosmini. Quando egli nel *Filebo* consente coll'opinione volgare che si danno degli stati intermedii o uno stato intermedio fra il piacere e il dolore, nel quale avviene il μήτε τι λυπεῖσθαι μετ'ἥδεσθαι, μήτε μέγα μήτε σμικρόν (32 St. *e.*) quando afferma l'inconcepibile τρίτη ἡμῶν τοιαύτη διάθεσις παρὰ τε τὴν τοῦ χαίροντος καὶ τοῦ λυπουμένου (32 *e.* 33), quando parla addirittura di passioni intorno al corpo ἐν τῷ σώματι κατασβέννυντα πρίν εἰς τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν, ἀπαθῆ ἐκείνην ἐάσαντα (33 *d.*) quando distingue λύπας καὶ ἡδονάς καὶ τούτων αἰσθήσεις (41 *c.*) bisogna dire che gli sfugge la vera natura del sentire, e con essa il principio fondamentale e genetico della psicofisica, l'animazione, il vincolo psicofisico essenziale, del quale tuttavia altrove coglie e descrive così bene l'azione. Αἴσθησις infatti in questo esempio qui citato, e a ogni passo, è parola in Platone di dubbio senso, vuol dire un po' la sensazione e un po' la coscienza di essa e qualche volta una cosa che non c'è, cioè la sensazione confusa colla coscienza. E cosí αἰσθάνομαι. Questo punto oscuro rimane nel grande Maestro, perchè egli non ha approfondito la distinzione, forse più difficile che non paja a noi per averla appresa dal Rosmini, fra il fatto del sentire e la coscienza di esso e in genere fra il fatto psichico e il fatto

consaputo: distinzione che non fatta induce a credere a una vita propria del corpo, che è in fondo una cosa inconcepibile o poco meno: sebbene anche noi dobbiamo riconoscere che la vita inconscia dell'anima che si manifesta principalmente nell'animazione e nelle funzioni organiche è una cosa più innegabile che chiara.

RESPIRO VII



Malebranche psicofisico.

Si suol dare Cartesio come tipo di coloro che hanno intieramente assorbito la natura umana nel pensiero, ignorando e misconoscendo la realtà di quei rapporti dei quali la scienza è detta psicofisica e nei quali è tutta o tanta parte della natura umana. Quando egli, seguito in questo dal Malebranche, fa degli animali altrettante macchine e lo stesso fa del corpo vivente dell'uomo, perchè, avendo assorbito il senso nell'intelletto, nessuna forza intima rimane a spiegare la vita animale, quand'egli fissa così l'essenza dell'uomo: « J'ai connu que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni dépend d'aucune chose matérielle (*Méthode*, p. IV) » pare che egli rifiuti assolutamente il sintesismo della natura umana ed esca fuori della osservazione e della realtà.

Ma permetta qui il lettore una digressione nel testo per non affliggerlo con una nota. Sì, questo è uno dei grandi appunti che fanno a Cartesio i suoi detrattori, questo di aver detto: io non sono che un essere che pensa. L'appunto è facile, potrebbe Cartesio meritarlo; le ragioni ne sono

troppo ovvie, potrebbe Cartesio averle consciamente o inconsciamente dimenticate. Chi non vede che io non solo penso, ma mangio, poco, ma mangio, e non mangio in quanto penso? E tanto meno penso in quanto mangio, perchè coloro che dicono questo di tutti lo smentiscono in sè col fatto, perchè pensano appunto per mangiare. Ma appunto perchè l'appunto è così ovvio, non potrebbe invece darsi del pensiero di Cartesio una interpretazione diversa, che rendesse qualche cosa di più profondo? Io non la do per nuova nella sostanza, veda il lettore se lo è nella forma.

Essa ad ogni modo sfugge ai detrattori di Cartesio, e sfugge insieme alla loro accusa. Quando Cartesio dice io, che cosa intende? Se si intende così: io, M. Des Cartes in carne e ossa, a tavola, così vestito, vicino alla stufa, sono un essere che non fa altro che pensare, che non è altro che pensare, non solo c'è contrasto fra il detto e la realtà, ma vi è contrasto perfino nei termini.

Ma chi vi dice che vada intesa così? Potremmo supporre invece che qui per io Cartesio intenda proprio di dire quello che è il vero noi, il costante in tutti i nostri cambiamenti, e questo non sarebbe certamente tale se dipendesse da alcuna cosa materiale, poichè questo dipendere non si concilia colla costanza, o se fosse altro da colui che pensa o colui che pensa altro da esso. Infatti questa domanda: che cosa sono io, ammette più d'una risposta secondo che per io si intende il soggetto grammaticale di qualunque siasi operazione di quelle che volgarmente si attribuiscono all'io come: Io ho freddo, io ho caldo, io prendo il caffè, io ho male al piede, io sudo, io ho litigato col fiaccheraio, oppure quell'io che non si vede, e che pure si trova in fondo alla coscienza, l'io immortale. Qui gli sperimentalisti sono giocati da un inganno del linguaggio. Invece Cartesio avrebbe d'un tratto valicato il passo a cui molti non arrivano, e il suo non sarebbe il non riconoscere *le condizioni* esteriori di

un singolo e accidentale atto di riflessione e di pensiero, ma l'aver riconosciuto l'incondizionato e costante principio del pensare e della persona, E chi sale in cima al Monte Bianco o al Cervino non è soltanto *un valente,* ma un *benemerito,* perchè suscita, incuora gli altri e aggiunge loro una coscienza più alta del potere umano e dell'umano valore. Ed è pure questa, che cosa sia il vero *io*, una questione che bisogna affrontare e non credersi di aver superata o distrutta colle eleganti meschinità della dissoluzione di Taine, Pierre Janet, Binet e compagni che non l'hanno neanche sfiorata. Contentiamoci per ora di farla sentire. Coloro stessi che si piccano di disciogliere l'io in una polvere impalpabile sono costretti, non foss'altro per farci sentire le loro spiegazioni, ad ammettere per esempio questi stati di coscienza: Io arrivo ora da Parigi, io sono stato ieri a Stresa, io ho riposato bene, io sono andato a Ventimiglia in poche ore toccando Savona, Spotorno, Finale, Alassio e San Remo: io avevo molto freddo stamane, ora ho caldo e sto bene. Orbene in tutte queste espressioni e traduzioni della nostra coscienza noi comprendiamo un costante, un medesimo in una successione di istanti che sono varii, e se non fossero varii non sarebbero successivi. Ma noi intendiamo pure, ed è inutile che fingiamo di non intendere, che tutti questi stati e istanti diversi possono e potevano essere sostituiti da altri tutti differenti senza che per questo io non sia più io o diventi un altro: tutt'al contrario: è la costanza dell'io che rende possibile la successione e il ricevere queste modificazioni, che modificano bensì l'io, ma non l'alterano nella sua identità. Colui che parte di buon'ora da Parigi colla Valigia delle Indie, quando è arrivato a Bologna non si sogna, se non è pazzo, di essere divenuto un altro. Anzi si riterrebbe sempre il medesimo se avesse fatto il viaggio a piedi in molti giorni, mesi, anni e lo avesse prolungato fino ad Atene. Per questo nessun vecchio di novant'anni si sogna di dire una scioc-

chezza quando dice: mi ricordo quando io avevo quattro anni. Tuttavia se il pensiero comune concepisce facilissimamente un io incondizionato e costante rispetto ai cambiamenti che avvengono durante la vita, la riflessione sembra smarrirsi quando uno proponga di determinare in che questo costante e incondizionato consiste. E si smarrisce infatti, perchè per lo più sente di determinarlo con condizioni e con sensibili fluenti, come la baggianata di coloro che vogliono *farsi vedere* dopo morte. Per esempio quando noi diciamo: se Platone vivesse oggi giorno, o: se Platone fosse nato in mezzo ai Boschimani, a una prima o seconda riflessione ci pare di aver detto un non senso, perchè un uomo del nostro tempo o un uomo che nasca tra i Boschimani non pare possa più essere Platone: pare essenziale a Platone per esser lui essere ateniese e del suo tempo. Tuttavia la data e il luogo della nascita non hanno virtù di togliere l'identità dell'io nè di costituirla.

Un pericolo, una minaccia, uno spavento possono far migrare una pregnante da una città all'altra, magari in altro regno, e poi anticipare di qualche giorno e settimana il parto. E il nato cresciuto negli anni apprenderà e comprenderà e avrà coscienza di questo che egli avrebbe potuto nascere qualche giorno dopo in un altro paese e che quello che sarebbe così nato sarebbe stato lui stesso e non un altro. Fin qui parmi che fuor che per partito preso non possa rifiutarsi l'accordo. Non così se si trattasse di una migrazione di entrambi i genitori spostante anche l'epoca del concepimento, per coloro che l'identità personale fanno dipendere dall'identità numerica dei germi. Eppure qui è buono che si mediti ancora: alle volte avviene che l'uomo comune dica: Se io invece di essere italiano fossi un po' inglese, e se invece di essere il figlio di Giacomo il cuoco fossi il figlio di Amedeo il capo del governo. E il filosofo lo riprende come d'un assurdo e gli dice: sciocco, tu non puoi essere altro che di

quella nazione e di quel padre; uno che fosse d'altra nazione e d'altro padre non sarebbe più tu, non sarebbe quello che tu chiami io: e quando tu fai questo bel discorso credi di dir qualche cosa, ma non dici niente, come se dicessi: se io non fossi io, che è un impensabile. Ma è poi proprio vero? Fino ad un certo segno sì: ma oltre quel segno? E i segni saranno proprio nel vero io? Certo se per io si intende proprio il figlio di Giacomo nato a Coni ai tanti dell'anno tale, il figlio di Giacomo non può essere che il figlio di Giacomo e il figlio di Giacomo non è soltanto colui che per Giacomo discende dal ceppo umano, ma è colui che ha preso tanto di *giacomità* quanto è almeno richiesto per essere figlio di *Giacomo*. Ma intanto sta il fatto che quando uno dice io, si considera come altro dalla famiglia e dalla nazione, anzi è solo a condizione di questa alterità che egli può concepire i suoi doveri verso l'una e verso l'altra, che altrimenti non doveri sarebbero, ma condizioni di fatto come l'essere una foglia attaccata al ramo. Sta il fatto che l'io si considera al di fuori delle stesse condizioni che formano la natura dell'individuo; e basta coltivare un poco coll'attenzione questo pensiero perchè l'idea di una vita dopo la morte o prima della nascita diventi famigliare allo spirito. Lo so bene che è facile il dire che si tratta soltanto dell'opera astrattiva che prescinde dalle condizioni reali. È una ragione questa di gran peso e che spiega tante cose; ma qui c'è ancora dell'altro. Prima di tutto; perchè la virtù astrattiva può esercitarsi fino a tal segno? Poi la nascita, la nazione, la famiglia e qualche altro coefficiente ancora sono condizioni reali della costituzione e della identità di quel tale individuo sensibile: senza dubbio; e la forza astrattiva che lo concepisce fuori di quelle condizioni va nell'assurdo; come le avviene molte volte; ma è proprio provato che tali condizioni siano ancora le condizioni reali dell'io?

Io sono seduto al tavolino
Io sono contento
Io sono italiano
Io sono il figlio primogenito di Domenico
Io sono uomo
Io sono

Secondo la grammatica io è ugualmente il soggetto di tutte queste proposizioni ; secondo la filosofia no. Io non sono contento a quel modo che sono seduto al tavolino; io non sono seduto al tavolino, veramente, o almeno chi è contento è più io che quello che è seduto. Eppure io sono più italiano che contento : come mai io sono contento, io che un'ora fa dicevo sinceramente : io non sono contento? Ma io sono più figlio di Domenico di quello che io sia buono, cattivo, dotto, ignorante, sano, malato, nato in una città o in un altra, giovane, vecchio. Sono io uomo perchè figlio di Domenico o figlio di Domenico perchè uomo ? Sembra assurdo che io concepisca me stesso altrimenti che figlio di Domenico : eppure io posso concepire me stesso altro che uomo. Quando considerata la natura buona, generosa, innocente e pia della tortora, dell'agnello, del cavallo, e le infamie umane, uno dice: io mi vergogno di essere uomo, è proprio un pazzo che parla o non è invece qualche cosa di più profondo che si sveglia ? In una bella notte stellata, in alto mare tranquillo, o in un vasto piano silenzioso delle Alpi avviene alle volte che uno non si sente più uomo, uno rimuove i limiti, e senza per nulla ricorrere alle scempiaggini dei maghi e degli occultisti, spontaneamente si confonde colla scena che lo circonda: allora quella vilissima paura della morte che è il compagno inseparabile dell'uomo comunale e che gli rende intollerabile la solitudine, il bosco, la notte, la luce lunare, il mare, la montagna, la paura della morte non solo è scomparsa, ma è divenuta impossibile: e se tenendoci *nel medesimo stato di coscienza*, non sopravvenendo le vili sollecitudini del ritorno, della strada,

della cena, del dove passare la notte, là scena visibile scomparisse tutta quanta e dinanzi agli occhi fisici si stendessero le tenebre perfette, noi sentiremmo ancor meglio l'illimitato, ci sentiremmo ancor più noi, sentiremmo di *essere* ancor più che di *essere uomo*. Non ci vuole un gran talento a prevedere, anzi a sentire la risata clamorosa di qualche persona seria che mi interromperà così: ma se anche non sentite più di essere uomo lo siete sempre e come! Ancora un poco che duri la vostra estasi notturna e poi vi verrà e freddo e fame e sonno, e se qualche pastore pietoso non giunge al soccorso, anche la paura che voi, forse perchè l'avete provata più volte e non volete ammetterlo, ricacciate col titolo di vilissima.

Ultimo degli alpinisti, se pure sarò ammesso in così nobile classe, anche in così umile grado, dicano di me quello che vogliono le persone serie che stanno al piano, all'Università, al laboratorio, all'osteria. Io dico soltanto: ditemi voi com'è fatta questa natura di uomo, che pur restando uomo, se così volete, sente di non essere soltanto uomo? o se più vi piace, com'è che il vero uomo è colui che tende a essere più che uomo?

Non si tratta di un sogno di un passeggero a cui forse le troppe lettere han fatto girar la testa (*Atti*, XXVI, 24), ma dell'anelito e della coscienza dell'umanità reale, non dei degenerati, ma di tutti gli spiriti sublimi. L'arte, la filosofia non come la prendono le Università e i Congressi, ma come l'intesero gli spiriti magni, la religione cristiana non come la vuole il partito cattolico, ma come la sente e la vive lo spirito, non sono altro che elevazione, ascensione, trasfigurarsi, trasumanarsi, distruggere l'uomo vecchio, fondare l'uomo nuovo.

Ora non è lecito a chi ne vive fuori pretendere che tutte queste siano frasi e niente più. Queste frasi non sarebbero nate se l'io non avesse sentito anche confusamente

quello che con esse ha tentato di esprimere. La religione è tutta nell'ordine soprannaturale inteso nel rigoroso senso cristiano, e il passaggio ad esso non sarebbe possibile, nè annunziabile senza questa riposta virtù dell'io di essere *più che viro.*

Ma tornando all' interpretazione accusatrice, oltrechè Cartesio non è tutta la sua scuola e da una esagerazione di lui non verrebbe, come io ho già notato più volte, il diritto che lo spaccio positivista di Lovanio all' insegna di S. Tommaso si arroga, di condannare tutti insieme i cosidetti idealisti come consenzienti in questo errore, in questa trascuranza, conviene ancora in Cartesio stesso distinguere quello che è un principio fondamentale, costitutivo del suo sistema, una sintesi, una conclusione finale, e quello che è soltanto un passo della sua speculazione. Conviene vedere per esempio se qua e là nelle sue opere egli non riconosca apertamente, e se nei suoi studi non abbia fatto oggetto di ricerche accurate quel vero che alcun'altra volta egli pare aver trasandato e in un momento d'astrazione, se così vogliamo, anche negato addirittura. Per esempio, in questo stesso discorso del Metodo egli riconosce così l'unità umana, da arrivare a dire che la stessa mente dipende « si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps, que s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher (p. VI). » Che cosa poteva domandare di più quella che mescendo un grano di verità a un acervo di spropositi si chiamò pomposamente l'odierna scuola del diritto penale?

Si cita particolarmente il breve trattato *De l'homme* per mostrare l'eccesso del suo meccanicismo, l'assenza completa di ogni concetto di psicofisica, la giustaposizione dell' intelligenza alla macchina. Ma conviene considerare, come fu

giustamente notato anche da Jules Simon (1), che si tratta di un'opera incompleta, di un'opera postuma, della quale, dovesse pure essa un giorno chiamare a lui il più grande dei discepoli, non è lecito credere che l'autore fosse soddisfatto e disposto a presentarla al pubblico. Di più, sia pure ché l'ipotesi e l'immaginazione della macchina non siano che un velo per nascondere la sua vera dottrina, per la quale la meccanica sarebbe anche nell'uomo reale e vivente bastevole spiegazione di tutte le funzioni dell'animale, non si può tuttavia non tenere alcun conto della lettera, e la lettera è ch'egli dice continuamente: je suppose.

In secondo luogo è da tener presente che Cartesio, distinguendo nell'uomo due parti, il corpo e l'anima, la quale per lui è essenzialmente pensiero, si proponeva, sempre in quell'opera *De l'homme,* di trattare in una prima parte del corpo, in una seconda dell'anima o della mente, nella terza del loro insieme e del loro reciproco influsso. La teoria quindi meccanica della prima parte va considerata come un lavoro di astrazione, e la vera teoria completa è da cercarsi nella terza parte: ora siccome questa terza parte Cartesio non ce l'ha lasciata, e molto probabilmente non l'ha mai scritta, non si può dall'opera *De l'homme* argomentare con sicurezza tutto il suo pensiero.

In terzo luogo è da considerare che in Cartesio l'aver dato molto alla meccanica non è stato se non lo sviluppo di una parte della verità trascurata da quelli che erano stati prima di lui, e che avevano empito le teste delle loro quidità, entelechie, qualità occulte, sostanze corporee ed altre fantasie, che era ben ora lasciassero il posto al numero e all'osservazione.

Con queste riserve si possono bene ascoltare e ridurre alquanto dal loro primo senso le parole colle quali termina

(1) *Introduction aux œuvres de Malebranche* p. 3, Paris, 1893.

quanto ci è rimasto del trattato *De l'homme*: « Je désire que vous considériez après cela que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battements du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil, la perception de la lumière, des sons et des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités dans les organes des sens extérieurs, l'impression des idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire, sont de telle nature qu'elles imitent le plus parfaitement qu'il est possible celles d'un vrai homme. Je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent tout naturellement en cette machine de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'un horloge ou autre automate de celle de ses contrepoids et de ses roues, de sorte qu'il ne faut point, à leur occasion, concevoir en elle aucune autre âme végétative ou sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie que son sang et ses esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps animés (1) ».

Ma checchè si trovi qui di buono e insieme dello strano, dell'esclusivo e dell'inaccettabile, che questa non sia tutta la dottrina di Cartesio appare da quello che nelle *Meditazioni*, opera compiuta e pubblicata dall'autore, egli dice di molto diverso e quasi di opposto.

« Il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus exactement, ni plus sensiblement, si non que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai le sentiment de la faim ou de la soif, etc. La nature m'enseigne aussi par ces sen-

(1) *De l'homme.*

timents de douleur, de faim, de soif etc., que je ne suis pas seulements logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis cojoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. Car si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi que je ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt das son vaisseau. Outre cela la nature m'enseigne que plusieurs autres corps existent autour du mien; desquels j'ai à poursuivre les uns et à fuir les autres. Et certes, de ce que je sens différentes sortes de couleurs, d'odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté, je conclus fort bien qu'il y a dans les corps d'où procèdent toutes ces diverses perceptions des sens, quelques variétés, qui leur répondent, quoique peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables. Et de ce qu'entre ces diverses perceptions des sens les unes me sont agréables, et les autres désagréables, il n'y a point de doute que mon corps (ou plutôt moi-même tout entier en tant que je suis composé de corps et d'âme) ne puisse recevoir diverses commodités des autres corps qui l'environnent (VI, XXVI, XXVII).

Il filosofo italiano G. M. Bertini giudica che queste sono contraddizioni (1): poniamo che siano, ma bastano per provare che Cartesio non fu in tutto straniero al vero concetto dell'unione dell'anima col corpo.

Ma il sommo dei Cartesiani, quel grand'uomo che fu Nicolò Malebranche, ha dato una dottrina psicofisica vera e propria. Questa proposizione incontrerà molti increduli e molti negatori che stupiranno del mio ardire e mi chiuderanno la bocca con una sola parola: occasionalismo. Questo,

(1) *Storia della filosofia moderna*, parte I, lez. V.

per loro, vuol dire distruggere il legame del corpo e dell'anima e rendere impossibile fin dalle radici ogni e qualunque dottrina psicofisica e perfino il pensiero di essa. Io potrei qui mostrare e sostenere che l'occasionalismo inteso all'altezza di pensiero dello stesso Malebranche non sopprime punto nè poco l'oggetto e la dignità scientifica della psicofisica, perchè non solo non toglie, ma spiega in una ragione superiore la costanza dei rapporti fra l'impressione e la sensazione (1), ossia fra la psiche e l'organismo; anzi, il fondamento metafisico della dottrina psicofisica, lungi dal rendere impossibile una scienza dei corpi in genere e una del nesso psicofisico in specie, ne è una condizione favorevole: per la dottrina profonda che le creature non agiscono, tutte essendo azione di Dio, lo spirito del filosofo è disposto anche meglio a essere, come egli è, matematico, fisico, e, nell'ordine naturale, rigoroso determinista, a vedere anche meglio l'ordine, il rigore, la fissità delle leggi e la loro possibilità, nel che appunto il ridurre i

....

(1) E un punto che merita di essere ancora molto studiato. Sia, per ora, un accenno. P. e. nell'operetta ascetica dimenticata e quasi sconosciuta, *Méditations sur l'humilité et la pénitence* il Nostro dichiara riassumendo la dottrina della *Recherche* : « L'homme ne pourrait pas même remuer le bras si Dieu ne communiquait à son sang et aux aliments dont il se nourrit une partie du mouvement qu'il a répandu dans toute la matière, et s'il ne déterminait en suite, selon les différentes volonté de l'homme impuissant le mouvement des esprits en le conduisant vers les tuyaux des nerfs que l'homme ne connait pas. Ainsi c'est l'homme qui veut remuer son bras ; mais c'est Dieu seul qui peut et qui sait le remuer. Car enfin si l'homme ne mangeait pas et si ce qu'il mange ne se digerait et ne s'agitait pas dans ses entrailles et dans son coeur pour se changer en sang et en esprits (gli *spiriti animali* di cui è detto qui innanzi a pag. 208) sans attendre les ordres de sa volonté : ou si ses esprits n'étaient conduits par une main savante dans un million de différents tuyaux, ce serait en vain que l'homme qui ne connait pas son corps le voudrait remuer » (II *Considération*). Ebbene qui dove gli osservatori superficiali e i censori per partito preso non sanno vedere che l'annichilamento dell'uomo, chi ha l'animo aperto a quella simpatia che guida ad imparare vede appunto la ragione e l'ordine della corrispondenza psicofisica e la condizione per farne una scienza.

fatti a scienza consiste. Il Dio di Malebranche è la Ragione universale.

Ma non voglio cominciare opponendo all'a priori ciò che dell'a priori può avere l'aspetto presso i pregiudicati. Andiamo prima a vedere. E prima di tutto chiedo che si tenga conto di tre condizioni in cui si è trovato il Malebranche attissime a fargli concepire una psicofisica larga e profonda.

1° È noto che egli era studioso di cose fisiche; e l'ultimo degli *Eclaircissements* e il cap. IX del libro I della *Recherche de la vérité* contengono importanti saggi dei suoi studi di ottica. Ma soprattutto era, si sa, studiosissimo di anatomia e non per gusto o per spasso, ma per sistema: e l'importanza capitale, ch'egli dà all'anatomia è fatta manifesta nella *Recherche* (1). Sono rimaste celebri le sue amorose osservazioni sugli insetti (2) e fra l'altro il cenno di tutte le meraviglie radunate sulla testa della mosca (3), che se non è osservazione, è risultato di osservazione. Interessantissimi poi i suoi studi di embriogenia (4), studi non fatti sui libri, ma con osservazioni ripetute personali (5), completati con osservazioni di teratologia (6) che contengono una preziosa spiegazione del fatto dell'eredità.

Nel Ms. del P. Adry è una lettera del P. Daniel del 16 aprile 1670 citata dal Blampignon (*Corrésp.*, pag. 9) dove si dice che il Malebranche « a présentement un fourneau ou il met couver des oeufs, et il en a déjà ouvert dans les quels il a vu le cœur formé et battant avec quelques artères ».

2° Alla psicofisica meglio che non altri venuti dopo

(1) Liv. II, parte I, chap. V.

(2) *Entr. sur la Métaph.*, XI *Entr. Correspondance inédite publiée par* Blampignon, pag. 21.

(3) *Recherche de la vérité*, lib. I, cap. VI, 2.

(4) *Recherche*, lib, II, parte I, chap. V.

(5) *Manuscrit du P. Adry* citato da Ollé Laprune, *Ph. de Mal.*, vol. I, pag. 66.

(6) Id., *Id.*, SS. IV.

di lui egli portava una mente allenata non solo all'osservazione, ma ancora alla critica; egli conosceva molto bene la dottrina delle qualità secondarie (colore, odore, sapore, calore ecc.) che sarà poi così miserevolmente misconosciuta dal Reid e da altri (1).

3° Per questo stesso spirito coltivato nella critica egli non consente nella falsa e comune opinione che si diano errori dei sensi, che fu più tardi confutata così decisivamente dal Rosmini (3). Ecco che cosa dice il Malebranche: « Ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, mais c'est notre volonté qui nous trompe per ses jugements précipités (3) ». Nè è solo una veduta vaga; è una discriminazione felice e precisa tra il vero del fatto osservato e il falso dell' induzione quasi inconscia: « L'erreur ne se rencontre pas dans nos sensations, l'erreur ne se rencontre que dans les jugements que nous faisons que nos sensations sont dans les objets. Lorsque nous sentons de la chaleur, lorsque nous voyons de la lumière, des couleurs, ou d'autres objets, il est vrai que nous les voyons quand même nous serions phrénétiques (4). Car il n'y a rien de plus vrai que tous les visionnaires voient ce qu'ils voient, et leur erreur ne consiste que dans les jugements qu'ils font que ce qu'ils voient existe véritablement au dehors, à cause qu'ils le voient au dehors (5) ».

Si può ritenere che l' idealismo platonico-cartesiano e di

---

(1) *Entretiens sur la Métaphysique*, IV, 5, 6. *Recherche*, lib. I, chap. XII.

(2) *Nuovo Saggio*, 1248. *Psicologia*, 826.

(3) *Recherche*, liv. I, chap. V, 2. E il paragrafo è intitolato: *Que ne sont pas nos sens, mais notre liberté qui est la véritable cause de nos erreurs.*

(4) Questo a suo tempo, memore o no il Malebranche, avea veduto anche Platone, il quale nel *Filebo* (37 St. *a*, 37 c 38 *a*) riconosce che quelle che chiamiamo false apparenze sono sempre fatti verissimi in quanto in noi si sentono: τὸ δοξάζον ἄν τε ὀρθῶς, ἄν τε μὴ ὀρθῶς δοξάζῃ, τό γε δοξάζειν ὄντως οὐδέποτ' ἀπόλλυσι.

(5) *Recherche*, liv. I, chap. XIV, 3.

più il meccanicismo di Cartesio dovesse porre qualche impedimento a cogliere il nesso psicofisico; ma il Malebranche non va preso solo in qualche frase isolata, e neppure in qualche parte anche sostanziale, ma parziale ed esagerata della sua dottrina, ma nell'insieme; e allora si vedrà riconosciuto ciò che a primo aspetto poteva sembrare ignorato o negato.

Certo non accetteremo neanche noi quello ch'egli si propone di dimostrare che « nos sens, notre imagination, et nos passions nous sont entièrement inutiles pour découvrir la vérité et notre bien : qu' ils nous éblouissent au contraire et nous séduisent en toutes rencontres; et généralement que toutes les connaissances que l'esprit reçoit par le corps ou à cause de quelques mouvements qui se font dans le corps, sont toutes fausses et confuses par rapport aux objets qu' ils représentent (1) ». Noi non accettiamo che con riserva che i sensi non servano ad altro che alla conservazione del corpo e non per liberarci dell'ignoranza (2), e quello che egli dice aver compreso chiaramente, cioè che « consulter nos sens et chercher la vérité dans mes propres modalités c'était préférer les ténébres à la lumière et renoncer à la raison (3) ».

Ma

1° prima di tutto conviene intendere queste cose nel limite inteso dall'autore, nel quale quantunque siano ancora esagerate al di là del vero, non importano già come la prima apparenza direbbe, il ripudio assoluto dell'esperienza e del suo valore ed ufficio come mezzo conoscitivo, ma soltanto di non far consistere nei sensi e nei loro dati la verità, la quale poi infine è altra dalle cose vere, come riconosce ogni filosofia degna di questo nome. Dove l'esagerazione sta in questo, che non si tiene sufficentemente conto delle condi-

(1) *Recherche*, Préf.

(2) *Id.*, liv. prem., chap. VI, III, chap. IX, III, chap. X, V, chap. XII, chap. XX.

(3) *Entretiens sur la Métaph.*, IV, 5.

zioni dell'intelligenza umana, la quale ha bisogno di veder oscillare la lampada del Duomo di Pisa per trovare la legge del pendolo: ha bisogno di esperimenti per conoscere la natura delle cose e per essere tratta a riflettere. Esagerazione, non falsità, perchè lo stesso esperimento come mezzo conoscitivo in tanto è possibile in quanto l'idea è nell'intelletto.

2° Conviene completare il pensiero del Malebranche, alcuna volta travisato da frasi troppo recise, con tutte le altre parti dell'opera sua dove lungi dal negare o rendere impossibile la dottrina psicofisica, ne dà egli stesso una, in alcun punto accurata, in altro peregrina e profonda.

Non saranno da dimenticare le parole colle quali egli comincia la sua *Recherche de la Vérité:*

« L'esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur et les créatures corporelles; car, selon S. Augustin, il n'y a rien au dessus de lui que Dieu, ni rien au dessous que des corps; mais la grande élévation où il est au dessus de toutes choses matérielles, n'empêche pas qu'il ne leur soit uni et qu'il ne dépende même en quelque façon d'une portion de la matière. » E lo ripete più volte in quest'opera e in altre (1).

E nel corso dell'opera va più in là e conclude alla « dépendance où nous sommes de tous les objets sensibles (2) » dimostrata dalla riflessione su noi stessi. Proprio il contrario dell'accusa formulata e portata dal neo-tomismo alla moda.

È vero che aggiunge che « l'union de l'esprit avec le corps abaisse l'homme infiniment, et c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs et de toutes ses misères » ; ma questo è solo perchè la sua dottrina è fatta per mettere principalmente in vista l'altra delle due unioni dalle quali risulta l'umana natura, l'unione con Dio, quella da cui riceve la verità; unione che pare al Malebranche, come

(1) *Traité de Morale*, I, chap. VII.

(2) Liv. V, chap. II. E anche nella stessa Prefazione.

già a Socrate, a Platone, a S. Agostino e a S. Bonaventura, non abbastanza considerata e curata dal più degli uomini e da molti filosofi. Ma questo non vuol già dire ch'egli misconosca o ignori il vero dell'unione psicofisica: « Il est vrai qu'elle (l'anima) est unie au corps et qu'elle en est naturellement la forme (1) »: solo, secondo il Malebranche, « il est plus de la nature de l'âme d'être unie à Dieu par la connaissance de la vérité que d'être unie à un corps: Dieu a fait les esprits pour le connaître et l'aimer plutôt que pour informer le corps (2) ».

Eppure questo non è altro che il fondo e il nocciolo della dottrina cristiana e del Cristianesimo stesso, il quale non è altro che il fatto, il senso e la coscienza di una più intima unione di Dio coll'uomo. S. Paolo che grida *cupio dissolvi*, i martiri che anelano la morte e supplicano i fratelli, come fa S. Ignazio, di non pregare ch'essi siano sottratti ai denti delle belve, che cosa sono se non i testimoni, come più tardi il Poverello d'Assisi, di questa unione e del conseguente disprezzo del corpo? Curiosi e sapienti apologisti del Cristianesimo i neo-tomisti che non si curano di conoscerlo, o timidamente ne nascondono le parti più intime e informative (3).

L'unione dell'anima col corpo e le leggi della loro corrispondenza non sono una concezione al senso comune, ma

(1) *Recherche*, Préf.

(2) *Ibid.* Questo è anche il pensiero delle *Méditations chrétiennes*. Alcuni scolastici avevano dato soverchio risalto all'anima forma del corpo secondo il concetto aristotelico: tanto da farne la definizione. Per paura dell'avverroismo si precipitava nel materialismo. E la loro tradizione non è morta: e molti guardano di mal occhio lo spiritualismo delle scuole platoniche e cartesiane, di S. Agostino e del Rosmini, accusandolo, come di una eresia, di negligere l'anima forma del corpo. Ma nessuno nega che l'anima sia forma del corpo, si nega che in questo solo stia la sua essenza, la sua definizione.

(3) Alla teofobia dei neo-tomisti io accenno troppo brevemente nell'opuscolo *Una fissazione egheliana*, Torino, 1898.

una parte integrante della dottrina del Malebranche, armonicamente connessa colle altre parti più sublimi. Per persuaderne il lettore devo, rimandando più innanzi i particolari, fermarmi un momento sulla concessione generale attingendo al libro quinto della *Recherche* (chap. I). Riassumo colle parole stesse dell'autore che male si sostituirebbero con altre. È qui la distinzione importante delle inclinazioni e delle passioni che si riattacca a tutta la psicologia, la cosmologia, e la metafisica di lui.

« L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires, fort differents : l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle, c'est-à-dire à la souveraine raison. Comme *esprit humain* il a un rapport essentiel à son corps, car c'est à cause qu'il lui est uni qu'il sent et qu'il imagine. On appelle *sens* ou *imagination* l'esprit lorsque son corps est cause naturelle ou occasionelle de ses pensées ; et on l'appelle *entendement* lorsqu'il agit par lui-même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui, et que la lumière l'éclaire.

Il en est de même de la volonté de l'homme. Comme volonté elle dépend essentiellement de l'amour que Dieu se porte à lui-même et de la loi éternelle, en un mot de la volonté de Dieu. Ce n'est que parceque Dieu s'aime que nous aimons quelque chose. Mais la volonté comme volonté d'un homme dépend essentiellement du corps, car ce n'est qu'à cause du mouvement du sang ou plutôt des esprits animaux qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles. J'ai donc appelé inclinations naturelles tous les mouvements de l'âme qui nous sont communs avec les pures intelligences et j'appelle passions toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang. L'homme est un quoiqu'il soit composé de plusieurs parties, et l'union de ces parties est si étroite

qu'on ne peut le toucher en un endroit qu'on ne le remue tout entier. Toutes ses facultés se tiennent et sont tellement subordonnées qu'il est impossible d'en bien expliquer quelqu'une sans dire quelque chose des autres ».

E contro gli stoici (ch. II) che pretendono all'assoluta indipendenza sostiene che per il corpo noi siamo uniti a tutte le cose sensibili. « Il n'y a personne présentement qui ne soit en quelque manière uni et assujetti tout ensemble à son corps, à ses parents, à ses amis, à sa ville, à son prince, à sa patrie, à son habit, à sa maison, à sa terre, à son cheval, à son chien, à toute la terre, au soleil, aux étoiles, à tous les cieux. Il est donc ridicule de dire aux hommes, qu'il dépend d'eux d'être heureux, d'être sages, d'être libres, de même qu'il est ridicule d'avertir les hommes de ne point sentir de douleur lorsqu'on les frappent, ou de ne point sentir le plaisir lorsqu'ils mangent avec appetit . . ., il est ridicule de philosopher contre l'expérience (1).

....

(1) Altrove ricordando le osservazioni di Silvius e di Swamerdam sulla circolazione del sangue e la respirazione dichiara : Il est plus raisonnable de croire un homme qui dit avoir vu, qu' un million d'autres qui parlent en l'air. Liv. II, P. I, ch. III. E fra gli appunti che gli furono fatti quando uscì la *Recherche* il suo biografo principale mette questo, glorioso : « Qu' il eut assuré contre les usages reçus dans les écoles que ce n'est point rendre raison des choses que de les expliquer par de termes de logique, par des termes vagues et généraux, c'est à dire qui ne reveillent dans les esprits aucune idée particulière ni d'être, ni de manière d'être, tels que le mots de nature, de forme, de vertu, de facultés, de pouvoirs, termes scientifiques qui ne sont claires que parcequ'il sont familières: c'est à quoi les peripatéticiens trouvèrent fort-à-redire. *La Vie du R. P. Malebranche prêtre de l'Oratoire avec l'histoire de ses ouvrages* par le P. André publiée par le P. Ingold, Paris, Librairie Poussielgue, 1886, pag. 38 ». Quest'opera è venuta troppo tardi alle mie mani perchè io potessi farne maggiore e più sollecito profitto, ma la cito principalmente per esprimere al suo dotto e diligente editore, il P. Ingold, la gratitudine degli studiosi per avere pel primo tratto dall'ombra, dove troppo tempo era rimasta questa di notizie importantissima miniera e della dottrina e dell'anima del Malebranche bella figurazione; e per esprimere insieme un po' di ram-

Le bon sens et l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour n'être point blessé par la douleur d'une piqûre c'est qu'il ne faut point se piquer ».

Ma l'unione psicofisica non solo il Malebranche la confessa e la conosce, ma conosce ancora in che cosa consiste, cioè « dans un rapport mutuel des sentiments avec les mouvements des organes » (1).

Teoria che abbraccia tutta e ogni psicofisica; poichè i sentimenti sono appunto quelli che promuovono i movimenti degli organi, e il movimento degli organi è quello che eccita e modifica i sentimenti; ciò che spiega non solo la determinazione dei piaceri e dei dolori e dei movimenti; ma ancora da una parte la conformazione dell'organismo e l'adattamento all'ambiente, dall'altra le malattie mentali. E infatti lo stesso Malebranche riconosce e spiega certe cause fisiche dello sregolamento e degli errori dell'immaginazione, come la costituzione delle fibre del cervello, dove forse mostra di non ignorare la sclerosi e i suoi terribili effetti (2): come pure la circolazione irregolare del sangue (3). Anzi arriva fino a que-

marico per essere state in questa edizione che è finora l'unica, omesse alcune parti del manoscritto e particolarmente le analisi delle opere le quali erano forse più utili che le molte e ingenue considerazioni del buon André e i suoi apprezzamenti. Per la *Recherche* vale la scusa che uno può leggere l'opera, ma per la *Convervations chrétiennes* opera bellissima, ma rarissima e poco conosciuta il danno è maggiore. Senza detrarre al merito che ha con questa pubblicazione acquistato il P. Ingold, che è grande, e non è il solo del dottissimo oratoriano, è lecito desiderare che se nel 1915 si celebrerà in Francia, come un Italiano ha proposto, il II centenario dell'ascensione del Malebranche, si faccia una nuova edizione completa di questa vita. E forse nessuno la farebbe meglio che lo stesso P. Ingold della vita, del carattere delle memorie del Malebranche conoscitore eminente e rivendicatore meritissimo anche nella sua *Bibliographie oratorienne*, collo studio sul testamento e la morte del Malebranche stesso, colla collezione delle opere di pietà del gran Metafisico mistico e col *Généralat du P. Saint Marthe.*

(1) Liv. I, chap. V, parte I.

(2) Liv. II, parte I, chap. I, 3.

(3) Id., *Id.*, chap. II, 2.

sto punto di credere che « ceux-là se trompent qui pensent que la rébellion du corps n'est cause que des vices grossiers tels que sont l'intempérance et l'impudicité et non de ceux qu'on appelle spirituels comme l'orgueil et l'envie, et je suis persuadé qu'il y a une telle corréspondance entre les dispositions de notre cerveau et celle de notre âme, qu'il n'y a peut-être point de mauvaise habitude dans l'âme qui n'ait son principe dans le corps » (1).

Egli tenta una via di spiegare la corrispondenza fra l'impressione e la sensazione dicendo che l'anima risiede ossia sente nelle estremità dei nervi, che si aggruppano nel cervello, tutti i cambiamenti che avvengono nelle varie parti del corpo (2).

Tenta una spiegazione della fantasia, della memoria e delle abitudini con una vera teoria dell'associazione fra le idee e le tracce del cervello, teoria che in parte è indeterminata, in parte previene la determinazione dei moderni (3). Per vedere fin dove arrivi questa determinazione nel M. o almeno fin dove ne arrivi il proposito, si osservi com'egli qui pone il problema: « il ne suffit pas de sentir ou de connaître confusément que les traces du cerveau son liées les unes les autres et qu'elles sont suivies du mouvement des esprits animaux; que les traces réveillées dans le cerveau réveillent des idées dans l'esprit; et que des mouvements excités dans les esprits animaux excitent des passions dans la volonté. Il faut, autant que l'on peut, savoir distinctement la cause de toutes ces liaisons différentes et principalement les effets qu'elles sont capables de produire » (4). E divide il suo assunto in due trattazioni: quella del legame delle idee colle tracce, l'altra del legame delle tracce fra di loro.

(1) *Recherche*, VIII *Eclairc.* Object. c. les art XI et XII Réponse.
(2) Liv. I, chap. X, 3.
(3) Liv. II, parte I, chap. V.
(4) Liv. II, parte I, chap. V.

Due trattazioni, le quali per quanto ad esse nuoccia l'ipotesi cartesiana e scolastica, certo alquanto confusa, degli spiriti animali, sono tuttavia ricche di osservazioni preziose, le quali non paiono risentire alcun nocumento dall'occasionalismo, ma contenere anzi il principio e la forma della psicofisica delle scuole che vennero poi. Ecco come egli stesso riassume il suo pensiero: « Toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue consiste dans une corréspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. Dès que l'âme reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces; et dès que les idées produisent de nouvelles traces, l'âme reçoit de nouvelles idées. Ce n'est pas qu'elle considère ces traces, puisqu'elle n'en a aucune connaissance, ni que ces traces renferment ces idées puisqu'elles n'y ont aucun rapport » (1).

Ma tuttavia « il suffit souvent que nous ayons eu certaines pensées dans le temps, qu'il y avait dans notre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puissent plus se produire sans que nous ayons de nouveau ces mêmes pensées » (2).

Ippolito Taine nella sua *Intelligence* è arrivato fin qui e non ha potuto andare più innanzi per quanta voglia ne avesse. E se può andare più innanzi il Wundt come già il Rosmini e il Darwin, è nella determinazione dei particolari, non nella teoria generale.

E nel Malebranche le parole che ho ora citate, così ricche di dottrina, non rivelano già un lampo improvviso, ma tutto un sistema, poichè attorno ad esse coerentemente si raccolgono moltissime applicazioni e delle più feconde. Vediamone alcune.

Egli spiega che secondo che i rapporti sono naturali o

(1) Liv. II, parte I, chap. V.

(2) Liv. II, parte I, chap. V.

convenzionali, si ritengono di più o di meno nella memoria, che facilmente ritiene i sensibili, difficilmente gli astratti (1), e come la memoria sia un'abitudine (2). E come l'attenzione sia facilmente rapita a sè dalle sensazioni e più facilmente che non dalle pure idee (3).

Fra l'altro è nota, anche per qualche motteggio che ha suscitato che pretendeva a spiritoso, l'osservazione anche troppo sperimentale che: « Le bourdonnement d'une mouche ou quelque autre petit bruit, supposé qu'il se communique jusqu'à la partie principale du cerveau en sorte que l'âme l'aperçoive, est capable, malgré tous nos efforts, de nous empêcher de considérer des vérités abstraites et fort relevées; parce que toutes les vérités abstraites ne modifient point l'âme de la manière dont toutes les sensations la modifient » (4). Ed insiste su questo punto e lo spiega. Lorsque les choses ont beaucoup de rapport à nous, qu'elles sont sensibles, et qu'elles tombent aisément sous l'imagination, l'on peut dire que l'esprit s'y applique, et qu'il en peut avoir quelque connaissance... Mais lorsque les choses sont abstraites et peu sensibles, nous n'en pouvons que difficilement avoir quelque connaissance assurée; non que les verités abstraites soient d'elles-mêmes fort embarrassées, mais à cause que l'attention et la vue de l'esprit commence et finit d'ordinaire en même temps que ia vue sensible des objets, parce que l'on ne pense guère qu'à ce que l'on voit et que l'on sent et qu'autant de temps qu'on le voit et qu'on le sent (5). E

(1) Liv. VI, parte I, chap. II et III.

(2) Liv. II, parte I, chap. V, § 5.

(3) Liv. VI, parte I, chap. II et III; Liv. IV, chap. XI, 2, chap. II, 5; Liv. III, chap. IV, 3.

(4) Liv. III, chap. IV, § 3. E nelle *Conversations Chrétiennes* (*Entr.*, VII): « Si un insecte nous picque, nous perdons de vue les vérités le plus solides. Si une mouche bourdonne à nos oreilles, les ténèbres se répandent dans notre esprit ».

(5) *Recherche*, Liv. IV, chap. II, § 5.

altrove confessa che l'anima « s'applique beaucoup plus à une simple piqûre, qu'à des spéculations fort relevées » (1). Lo spiega e lo deplora con un rammarico che è osservazione profonda ed espressione geniale.

E sia pure che attribuisca questa stretta dipendenza al peccato originale ed avverta che l'unione dell'anima col corpo non è « d'une égale étendue ni d'une égale force dans tous les hommes » (2), ad ogni modo sono il pensiero di Malebranche queste parole di Aristo negli *Entretiens sur la Métaphysique* (3):

« On me pique le bout du doigt, et je souffre; je suis malheureux, je suis incapable de penser aux vrais biens; mon âme ne peut s'appliquer qu'à mon doigt offensé; et elle est toute pénétrée de douleur. » Anche Teodoro risponde: « Je souffre, je suis malheureux, je suis incapable de penser quand on me pique. » È questo un riconoscere chiaro e prezioso che l'esercizio della riflessione è condizionato ad un certo equilibrio fisiologico (4).

(1) Liv. I, chap. XIII, § 3.

(2) *Recherche*, liv. II, chap. II. Qua e là in questo stesso capitolo e altrove spiega perchè questa unione a cui tutti si è soggetti, sia in alcuni meno stretta: gli uni sentono più intimamente l'unione con Dio e per la ragione colle verità morali che persuadono la pazienza, la costanza, l'eroismo. Altri vincono in parte il dolore e l'unione del corpo per l'unione con altri beni sensibili, l'opinione pubblica, l'amor proprio, l'interesse.

(3) *Entr.*, IV, 16.

(4) Lo stesso noi possiamo dimostrare del libero arbitrio che è appunto un atto di riflessione.

Nelle *Lezioni di filosofia della morale* io ho fatto notare come lo equilibrio fisiologico non sopprime la libertà come potenza pura, ma ne rende impossibile l'atto in quanto il dolore fisico acuto, la pressione al cervello, l'esagerazione di una funzione, l'asfissia, l'anestesia, l'iperestesia, tutte cose poi che si riducono ad un gran dolore estemporaneo od abituale, rendono impossibile o sommamente difficile, che nell'effetto tornano ad un medesimo, l'uso e l'esercizio della riflessione, e quando questo stato sia abituale, la libertà è soppressa in atto (Lez. VII).

Perciò il Malebranche biasima gli stoici i quali pretendono vanamente che l'uomo possa rendersi del tutto indipendente dal piacere e dal dolore (1).

Riconosce che lo spirito per applicarsi alle idee ha bisogno di essere sostenuto da qualche sentimento (2); non gli sfugge che anche la contemplazione delle verità astratte e i sentimenti più alti dello spirito religioso e morale sono accompagnati in noi dall'immaginazione, dal sentimento animale e dal movimento (3).

È giusto tuttavia riconoscere che, quando spiega questo concertarsi dei movimenti e di determinati movimenti coi sentimenti e coi pensieri, lo spirito di sistema gli fa dire: « L'âme n'a point de part dans tout ce jeu de la machine, et c'est uniquement l'effet de la sage et admirable construction de nos corps. Il est vrai que les sentiments et les mouvements de l'âme accompagnent toujours les ébranlements des fibres du cerveau et le cours des esprits animaux, mais ils n'en sont pas la cause. Car outre qu'on ne conçoit pas qu'un sentiment de l'âme puisse mouvoir un corps, il est certain que l'âme émue par quelque passion ne pense seulement pas qu'il y ait dans son corps des esprits animaux, des muscles et des nerfs. Enfin il est certain que l'âme ne peut souvent empêcher le jeu de sa machine, quelque résistance qu'elle y fasse » (4). Qui si confonde l'istinto colla volontà, ossia si sopprime il primo per ridurre tutta l'attività dell'anima alla seconda.

Disgraziatamente il Malebranche non conosce le operazioni, la virtù, le leggi dell'istinto: e lo nega confondendolo a torto coll'intelligenza che a ragione egli rifiuta all'animalità. Il Rosmini dimostrerà più tardi che a spiegare

(1) *Recherche*, liv. IV, chap. X, 1; liv. II, chap. II.

(2) Liv. IV, chap. II, 5; liv. VI, chap. III.

(3) Liv. V, chap. II.

(4) Liv. V, chap. III.

i movimenti e i processi di difesa non è necessaria la cognizione, ma basta la feconda tendenza a conservare le sensazioni piacevoli e sottrarre la forza sensitiva alle dolorose (1). Però anche nel Malebranche l'osservazione prende subito il sopravvento, anche dopo le parole ora citate, colla preziosa giunta che contraddice e insegna: « et qu'elle (l'anima) ne peut la faire (la macchina ossia il corpo) jouer d'une autre manière que lorsqu'elle a le pouvoir d'imaginer fortement quelque autre objet dont les traces ouvertes fassent prendre un autre cours aux esprits animaux. C'est là le seul moyen qu'elle a d'arrêter les effets de ses passions » (2).

Ora questo è precisamente ciò che ci dà l'osservazione attenta su di noi stessi, resa più perspicua nei casi di suggestione e di autosuggestione. Noi non eseguiamo nessun movimento p. e. del braccio o del piede senza immaginarlo prima, e se la successione dell'immagine e del movimento sfugge ai più è per la rapidità grandissima del succedersi che è nell'inizio contemporaneità. Per questa stessa rapidità avviene che certe immagini o viste, come per esempio del fuoco che ci circondi, suscitano in un attimo movimento: ma l'atto fulmineo è complesso e risulta di questi elementi: vista, dolore, immaginazione del movimento, movimento. La celerità viene dall'uso.

Insomma il Malebranche parte dalla « vérité » che tutte le nostre differenti percezioni sono « attachées aux changements qui arrivent aux fibres de la partie centrale du cerveau ». E che questo spiega anche la memoria.

Egli coglie benissimo la differenza soltanto di grado fra i sensi esterni e la fantasia, e la spiega per questo che le fibre del cervello sono molto più scosse nell'impressione

(1) *Antropologia in servizio della scienza morale*, lib. II, lez. II, cap. X e XI: *Psicologia*, 317, 1067, 1091, 1101, 1252, 1268, 2114, 1801, 1812.

(2) *Recherche*, liv. V, chap. III.

degli oggetti esterni che non nel ravvivarsi dell'immagine. Tuttavia riconosce che qualche volta nel ravvivarsi dell'immagine lo scotimento è così forte come sotto l'azione dell'oggetto esterno, e allora, abbiamo l'allucinazione. In generale, « toutes les fois qu'il y a des changements dans la partie du cerveau à laquelle les nerfs aboutissent, il arrive aussi des changements dans l'âme ; et l'âme ne peut jamais rien sentir ni rien imaginer de nouveau qu'il n'y ait du changement dans les fibres de cette même partie du cerveau » (1).

Qui abbiamo non solo il principio della localizzazione cerebrale, ma la ragione. Ma non solo questo. Il Malebranche arriva a riconoscere e a calcolare l'influenza del nutrimento e dell'aria respirata sull'immaginazione (2) e fin l'azione immediata del cibo e delle bevande (3).

Ho accennato in principio a' suoi studi accurati di entomologia (4) e di teratologia (5) e alla sua spiegazione del fatto dell'eredità (6).

Ora questa si connette colle sue osservazioni e teorie dell'immaginazione e delle passioni (7). Nell'azione delle passioni egli distingue i seguenti atti e li descrive:

1° il giudizio che lo spirito fa di un oggetto;

2° una determinazione attuale della volontà;

3° il sentimento di amore o di avversione, di desiderio, di gioia, di tristezza;

4° una nuova determinazione nel corso del sangue;

(1) Liv. II, parte I, chap. I, § 1.

(2) Liv. II, parte I, chap. III e IV; liv. IV, chap. II, § 5.

(3) Liv. II, parte I, chap. V.

(4) Liv. II, parte I, chap. V.

(5) Liv. II, parte I, chap. VII.

(6) Liv. II, parte I, chap. VII, § 4.

(7) Liv. V, chap. II e III.

5º l'emozione sensitiva dell'anima che di rimbalzo si sente agitata per questo disordine dell'organismo;

6º i sentimenti di amore, di avversione, di gioia e di tristezza che sono provocati nell'anima dalla eccitazione nervosa;

7º un certo senso di dolcezza che accompagna ogni passione e la rende gradita (1).

Il lavoro poi dell'immaginazione che entra in tutte le passioni, particolarmente nel compiacimento e nella paura, altera l'organismo e non solo nell'individuo, ma anche nella specie, e questo spiega l'influenza del pensiero nella generazione e i fatti di teratologia, gli spaventi delle madri gestanti che si perpetuano nei figli per tutta la vita, come nel noto caso di Giacomo VI di Scozia, e le cose viste da quelle che lasciano una traccia nella figura e nell'organismo di questi, fatti sui quali il nostro insiste con osservazioni molto interessanti (2) come quella dell'invalido imbecille che avea tutte le ossa rotte e slogate: si sapeva che incinta di esso sua madre avea voluto assistere a uno dei dolci spettacoli coi quali i buoni re di Francia educarono i futuri ghigliottinatori: era il supplizio di un disgraziato a cui venivano appunto rotte le ossa e le giunture. Il bambino crebbe colle ossa rotte e slogate negli stessi punti che il suppliziato (3).

(1) Liv. V, chap. III.

(2) Liv. II, chap. VII.

(3) *Id.*, *id.*, *id.* E non solo in questa opera, ma anche nelle *Conversations chrétiennes* parlando appunto dei mostri, dice che essi rientrano nell'ordine della natura « parce que ces montres sont des suites de la communication qui est entre l'imagination de la mère et le fruit qu'elle porte dans son sein et que cette communication est très-sagement établie pour la formation ou pour l'accroissement de l'enfant ». *Entr.*, II, pag. 58 dell'ed. di Rotterdam. « Il falloit que les traces du cerveaux de la mère se communiquassent au cerveau de l'enfant pour l'entière conformation de son corps ». *Entr.*, IV, pag. 115. Dove riassumendo dice pure: « Quand l'enfant est dans le sein de sa mère il a les mêmes traces et les mêmes émotions d'esprits que sa mère ». *Entr.*, IV, pag. 111.

Tra le altre cose arriva perfino a spiegare, prevenendo Darwin, la tenacia dei caratteri filogenetici sopra gli acquisiti, i quali ove non siano mantenuti artificialmente, tendono a cancellarsi (1); e così spiega la specie.

Più prossima all'argomento nostro è nel Malebranche l'altra teoria moderna delle vibrazioni dei nervi dalla periferia al centro e dal centro alla periferia, colle loro conseguenze di senso e di moto, che in lui è chiara ed esplicita (2).

Altrove intravede al di là dell'individuo l'efficacia delle leggi dell'unione dell'anima col corpo « dans l'établissement des sociétés, dans l'éducation des enfants, dans l'augmentation des sciences », e in tutto il mondo sociale.

Io ho accennato fin da principio al merito del nostro di aver veduto che non si danno errori dei sensi (3). Egli ne ricava a modo di conclusione questa regola, cara alla scienza e alla filosofia: di non giudicare mai coi sensi di ciò che le cose sono in sè stesse, ma soltanto della relazione che esse hanno col nostro corpo (4).

Nè è veduta fugace: la relatività del senso è trattata a fondo là dove parla dell'occhio e delle grandezze che sono diverse ai diversi animali (5) di grandezza diversa.

Ho pure accennato al suo conoscere molto bene la dottrina galilejana che le qualità secondarie o sensibili non sono nei corpi esterni, ma nei nostri sensi (6), dottrina che

(1) *Recherche*, Liv. II, parte I, chap. VII, § 5.

(2) Préf.

(3) Liv. II, parte I, chap. I.

(4) Liv. I, chap. V, § 3; chap. XI. E nelle *Conversations chrétiennes:* Nos sens ne nous représentent jamais les choses comme elles sont en elles-mêmes, mais seulement le rapport qu'elles ont avec nous. (*Entr.*, pag. 187-88 dell'ed. di Rotterdam).

(5) Liv. I, chap. VI, § 1; et 3.

(6) *Entr. sur la Métaph.*, IV, 5, 6. *Recherche*, liv. I, chap. XII e XVI.

più ci si pensa più appare feconda, dottrina che contiene il principio della critica, dottrina che fonda insieme la fisica e la psicologia (1), dottrina che ci rivela il fatto e i limiti del sentire; che per l'opposto persuadendoci che i sensi non hanno oggetto, ci mette in grado di conoscere in che cosa consiste la facoltà dell'oggetto, l'intelligenza. Ma a questa dottrina il Malebranche aggiunge di più una nuova e curiosa indagine: perchè e quando avvenga che noi attribuiamo quelle qualità ai corpi. Questo dipenderebbe dalla vivezza della sensazione. Quando questa è molto viva, noi troveremmo la qualità in noi stessi, quando è debole la troviamo nell'oggetto esterno, quando è mediocre si oscilla tra l'una e l'altra opinione (2).

Considerando tutte queste cose che il Malebranche ragiona intorno ai due pregiudizi degli errori dei sensi e delle qualità sensibili poste negli oggetti esterni, e dei giudizi generali arbitrari che se ne traggono e dove egli trova l'origine delle da lui meritamente canzonate forme sostanziali, mi venne altra volta in mente la congettura che al Malebranche vada attribuito il merito di aver prevenuto due grandi scoperte, avuto due grandi idee, iniziate due feconde direzioni del pensiero moderno filosofico e scientifico:

a) la critica della conoscenza (3).

(1) Nella sua *Physique moderne*, così ricca di pensiero, il Naville, stando all'opinione comune che di questa dottrina dà il merito a Cartesio, vi vede fondata insieme la fisica e assicurato lo spiritualismo e data la vera idea dell'unità delle forze fisiche e la riduzione di tutta la fisica a meccanica, di tutti i fenomeni fisici a movimenti.

(2) *Recherche*, liv. I, chap. XII.

(3) Discorrendo di due altre opere del NAVILLE, *La matière* e *Les philosophies affirmatives*, io feci notare (*Riv. di filosofia* 1909 e *Psychologie est plus que science*, Genève, 1909) che ancora un passo si poteva fare per la magnifica via aperta da quella fecondissima dottrina oltre ai molti già fatti p. e. dallo stesso Naville. Si arriva a comprendere che non esiste una sostanza estesa, non esiste in se la materia fuori di ogni percezione: senza che per questo sia messo in forse, mentre anzi è confermato, il valore oggettivo delle leggi fisiche.

b) e la dottrina dell'unità della materia (1).

Ma sebbene io desideri che la questione che io pongo sia da altri più a fondo e più ampiamente studiata e discussa, forse mi è lecito uscire dalla congettura e affermare che entrambe queste vedute sono ben chiare nel Malebranche e bene spiegate. Egli esamina l'errore che pone le qua-

....

Ma ora voglio accennare, per svilupparli altra volta, due altri avanzamenti forse nuovi e in materie disparate: la medicina e la metafisica.

I. Questa dottrina che portata alle ultime conseguenze, cioè al panpsichismo, sembra ai volgari un sogno di acchiappanuvole, è bene ricordare ancora una volta che ha avuto per primo autore Galileo Galilei, il principe degli osservatori, e che da essa derivano la fisica e la psicologia e la loro distinzione. Ora questa dottrina venuta dall'osservazione è bene che profitti alle scienze d'osservazione: quelle famose e funeste qualità occulte e forme sostanziali che Cartesio minacciò di morte e per morte vedremo or ora derise da Malebranche non sono morte ancora del tutto: ancora vivacchiano in medicina. La patologia e la terapeutica trattano ancor oggi il colera, la polmonite e le altre malattie come entità anzichè come stati e percezioni: dànno loro un corso fisso, una natura, un'essenza, con quanto vantaggio si vede del povero malato che non è padrone di guarire se il corso della signora malattia non lo permette. E questo modo scolastico di concepire perpetuatosi nei monopolisti della scienza sperimentale passa dal laboratorio negli uffici d'igiene e nelle prefetture: onde p. e. per spavento e vessazioni si fanno morire realmente tanti uomini perchè si è incaponiti a combattere il colera o altra malattia infettiva e per combattere la *malattia* si trascura e spesso si assassina l'individuo insignificante, il malato.

II. Orbene è da ringraziarne Aristotile che combatteva le idee, e poi moltiplicava le forme e le sostanze. Platone ebbe sentore di una grave difficoltà della sua dottrina; e se la fa opporre da Parmenide nel dialogo intitolato dal maestro di Elea (pag. 130 St. c) e fa rispondere da Socrate giovanetto in modo titubante e non decisivo; ci sono idee di tutte le cose, dunque anche del pelo, del fango e del letame? Orbene, la risposta può venire da un'ulteriore comprensione della buona dottrina delle qualità secondarie. Socrate poteva dire arditamente: queste non sono cose, nè idee, sono stati, percezioni parziali: e non era una scappatoia, ma si conciliava colla teoria della sovranità delle idee. Ma per questo rimando il lettore al mio *sobrio commento* e alla mia *interpretazione* del *Parmenide*, se un giorno avranno così amici gli uomini da venire alla luce.

(1) *Recherche*, liv. I, chap. XVI, § 1, 2, 3. Veggasi anche il già citato § 5, del cap. II del lib. IV.

lità sensibili negli oggetti esterni e trova che chi è dominato da questo errore è condotto a credere ancora che: « Toutes choses que je sens en goûtant, en voyant et en maniant ce miel et ce sel sont dans ce miel et ce sel (1) ». E per conseguenza siccome il colore e il sapore dell'uno differiscono essenzialmente dal colore e dal sapore dell'altro, se ne ricava che il miele e il sale differiscono essenzialmente. Dunque, osserva il Malebranche, questo è fondato tutto sull'erroneo preconcetto che le cose siano quali noi le sentiamo. E aggiunge ancora che da questo appunto uno è tratto ancora a presumere: « que ceux-là se trompent lourdement qui nous veulent faire croire que toute la différence qui se trouve entre ces corps ne consiste que dans la différente configuration des petites parties qui les composent (2) ».

(1) Liv. I, chap. XVI, § 2. E nelle *Convers. chrét.*: « Ce ne sont point les objets sensibles que nous sentons: c'est nous-mêmes, car nos sensations nous appartiennent et non aux objets aux quels on a de coutume de les attribuer. Comment donc nos sens pourraient-ils nous conduire à la connaissance de la vérité puisqu'on ne connait la vérité que lorsqu'on voit les choses telles qu'elles sont? » (VII *Entr.*, pag. 188 dell'ed. di Rotterdam).

(2) Liv. I, chap. XVI, § 3. E veggasi ancora nel I degli *Entretiens* che compongono il libro del nostro, poco letto e quasi ignorato, le *Conversations chrétiennes*, eppure tanto bello e degno e persuasivo, come da quella dottrina cartesiana si tragga un buon argomento, anzi una maniera di elevare lo spirito a comprendere l'altra dottrina del Malebranche che toglie alle cose create e specialmente ai corpi ogni carattere di cause; questa dottrina che ha suscitato tanto sospetti vien fuori limpida e si insinua dolcemente; il mistico si accorda col fisico e il filosofo fa uno d'entrambi. Ciò che ha condotto gli uomini a fare i corpi cause è lo stesso pregiudizio, la stessa assenza di critica, o per dirla più alla buona col Rosmini, la stessa fretta di conchiudere, per cui dal fatto che uno accostandosi al fuoco si scalda si è dato ad intendere che il caldo (sensazione) che noi proviamo sia nel fuoco ossia nella legna che arde. Per il proposto centenario sarebbe bene si facesse del novello Agostino una nuova edizione di queste bellissime *Conversations* preambolo alle sopravissute *Méditations* che pure non rendono quelle inutili, nè le renderebbero men grate. Bellissima sorpresa! Ero appunto collo scrivere, anzi col ritoccare sulle bozze arrivate [illegible]

Non è questa l'unità della materia, la teoria atomica? Non è questa indagine dell'origine e della formazione delle persuasioni comuni critica della conoscenza?

Il nostro autore procede ancora innanzi e scopre l'origine delle ipotesi scolastiche delle forme sostanziali nel bisogno di conciliare la materia prima comune a tutti i corpi coi corpi stessi differenti essenzialmente per le loro qualità; e scoprendola in questo pregiudizio che abbiamo veduto, ne scopre ancora tutta la vanità. E forse non è senza motivo che i nuovi spacciatori delle vecchie forme sostanziali lo accusano di nemico dell'osservazione, lui che per avere dell'osservazione lo spirito conferisce per la sua parte a quella grande direzione delle menti nella quale, duci Galileo e Descartes, lo spirito comprende che per edificare la fisica basta notare i fenomeni, nulla supporre che non sia necessario, separare l'elemento psichico dal meccanico, ridurre i fatti fisici a movimenti, il che è lo spirito e l'origine della Fisica moderna (1).

Il Malebranche comprende benissimo lo spirito della fisica moderna e della vera scienza quando dice: « Les hommes ne se fient pas seulement à leurs yeux pour juger des objets visibles: ils s'y fient même pour juger de ceux qui sont invisibles. Dès qu' ils ne voient point certaines choses, ils en concluent qu'elles ne sont point, attribuant ainsi à la vue une pénétration en quelque façon infinie. C'est ce

questo punto, che una lettera di Francia e precisamente dell' illustre Rivaud mi dà la notizia che un bravo studioso della filosofia francese del secolo XVII, attende appunto a un'edizione critica delle opere del Malebranche. Poche notizie potevano farmi tanto piacere. È da desiderare che nella raccolta, che sarà la più bella forma di onoranze centenarie, il piccolo libro delle *Conversations* sia inserto e che il lavoro dell'edizione delle opere si colleghi e si fonda colla nuova edizione della Vita scritta dall'André.

(1) Liv. I, chap. XVI, § 2, 3, 4. V. anche NAVILLE, *Physique moderne*. II ed., pag. 73 e pag. 99 e seg.

qui les empêche de reconnaître les véritables causes d'une infinité d'effets naturels; car s'ils les rapportent à des facultés et à des qualités imaginaires, c'est souvent parce-qu'ils ne voient pas les réelles qui consistent dans la différente configuration de ces corps. Ils ne voient pas par exemple les petites parties de l'air et de la flamme, encore moins celles de la lumière ou d'une autre matière encore plus subtile, et cela les porte a ne pas croire qu'elles existent ou à juger qu'elles sont sans force et sans actions. Ils ont recours à des qualités occultes ou à des facultés imaginaires pour expliquer tous les effets dont ces parties imperceptibles sont la cause naturelle.

Ils aiment mieux recourir a l'horreur du vide pour expliquer l'élévation de l'eau dans les pompes qu'à la pesanteur de l'air, à des qualités de la lune pour le flux et les reflux de la mer qu'au pressement de l'air qui environne la terre etc.

Ecco confermato che sensismo e capacità d'osservazione fisica non solo son cose diverse, ma opposte. La fisica moderna, come ha dimostrato il Naville, è nata dalla filosofia spiritualista.

Riassumendo, abbiamo veduto:

1° che tutte le espressioni del Malebranche che paiono spregiative della percezione, inconscie della condizione del conoscere umano che ha bisogno di muovere i suoi passi dall'esperienza, devono ridursi secondo la mente dell'autore a un significato equo e ragionevole, almeno in grandissima parte, secondo il quale non è già che si neghi il nesso psicofisico, nè l'azione dei sensi, nè l'esperienza; solo non si vuole che si domandi ai sensi ciò che essi non possono dare, cioè l'essenza delle cose: non si vuole che si ponga nei sensi la verità e la legge e tutto si giudichi secondo il senso, tutto si riduca al senso. I sensi sono « faux témoins par rapport à la vérité, mais moniteurs fidéles par

rapport à la conservation et à la commodité de la vie (1) ». In questo senso vanno intesi i veri bellissimi del terzo *Trattenimento sulla Metafisica*, dove insegna la differenza fra i sentimenti e le idee e ci dà l'avviso di non prendere « les modifications qui touchent notre âme pour les idées qui éclairent tous les esprits. Jamais vous ne contemplerez les idées sans découvrir quelque vérité; mais quelque attention que vous ayez à vos propres modifications vous n' en serez jamais éclairé ».

Questo non vuol già dire che questa attenzione sia inutile; vuol dire soltanto che non è in queste modificazioni che si trova l'assoluto e il lume della mente, come del resto è da lui stesso spiegato poco innanzi.

Non del resto all'anima (*âme*) dice il Malebranche che è unicamente essenziale il pensiero puro, ma all'*esprit*, alla mente che non è tutta l'anima (2). Il senso è utile a scoprire la verità se per verità si intenda qualche vero consistente nel modo costante di agire degli agenti naturali; inutile se per Verità si intende la Verità prima ed assoluta, il vero per cui tutti i veri sono veri.

2° Di più non solo egli ammette un nesso psicofisico e la dottrina di questo, ma la tratta a lungo, con ordine e spesso con finezza di osservazioni e felicità di vedute. Così che io ne ricavo una conferma alla persuasione che la contemplazione ideale e il raziocinio deduttivo, quando sia vivo, serio, consaputo, non tolgono già il gusto e la forza di osservare, ma la preparano, l'acuiscono e la educano.

Dopo tutto riflettere è osservare, e quel riflettere che si dice ragionare è anch'esso osservazione.

L'osservazione, in fondo, è una.

(1) *Entretiens*, IV, 15.
(2) *Recherche*, liv. III, parte I, chap. I.

RESPIRO VIII



Rosmini psicofisico.

L'esame fatto finora prova, e quello più accurato che si potrebbe fare in una trattazione speciale e di proposito sull'argomento, proverebbe anche più, che l'idealismo cartesiano non è stato privo del tutto nè intieramente spregiatore del problema e della dottrina psicofisica, che ad esso non è mancata la cognizione dell'azione del corpo e del senso, della costituzione fisica e delle funzioni organiche e sensitive, la coscienza della loro importanza nel conoscere, nelle abitudini, nel carattere. Tuttavia non si può dire che l'idealismo cartesiano abbia avuto di questa relazione una veduta completa, organica, costante: il preconcetto dell'animale macchina sebbene non mai costantemente seguito vi ostava e ostava a più profonde e compiute osservazioni. Ma queste osservazioni e queste vedute complete non sono mancate ad altri filosofi non meno famigliari dei Cartesiani colla perenne dottrina delle idee. L'abbiamo già detto innanzi (1): il Rosmini ha colto il vero del rapporto fra le condizioni e funzioni organiche e la conoscenza e le altre operazioni

(1) Respiro IV.

superiori dello spirito, e questo senza nuocere punto alla dottrina dell'idea, come la dottrina dell' idea non nuoce in lui punto nè poco all'analisi e all'osservazione anatomica, fisiologica e psicofisica. Il vero è che nel pensatore di Rovereto queste due parti del sapere filosofico, questi due fondamenti di una vera e compiuta antropologia non stanno fra di loro come appiccicate casualmente, o l'una o l'altra come una concessione fatta per forza o per opportunità: ma si compiono a vicenda, e l'una conferisce all'incremento e alla lucidità dell'altra. Non tocca certamente il Rosmini la giusta osservazione che fa il Mercier: « L'homme ne se laisse pas ainsi diviser en un corps soumis aux lois de la mécanique et à une âme pensante placée hors de l'organisme. Il est un être *un* qui vit, qui sent et qui pense (1) ». Il Rosmini del quale è nota ai suoi lettori una protesta consimile che si legge nelle prime pagine della *Psicologia* (2), il Rosmini ponendo che il rapporto fra l'anima e il corpo consiste in una costante percezione del sentimento fondamentale corporeo, non stabilisce una relazione affatto estrinseca come quella del timoniere alla nave, che Cartesio stesso rifiuta, ma che alcune volte si direbbe la formola del suo pensiero, ma una relazione intima e costitutiva a cui tutti i fatti della vita e la vita stessa si riducono. Poichè è il corpo quello che produce nell'anima il sentimento corporeo fondamentale, ed è l'anima che lo sente e ne è tanto variamente modificata quante sono le diverse modificazioni costanti ed avventizie del corpo, le quali costituiscono materia quotidiana al percepire, e stimoli al riflettere, quindi materia alle idee, limiti e determinazioni al conoscere, occasioni al giudicare, campo all'affetto e al volere.

Francia e Inghilterra posseggono ora nelle loro lingue

(1) *Psych.* Intr. ; pag. 11

(2) Introd., II, 6, 7.

la *Psicologia* del Rosmini: in essa gli operosi ingegni di quelle due nazioni troveranno conferme anticipate, vedute nuove, conforti, sintesi.

Noi abbiamo veduto nel Respiro I di questo lavoro (1) come il Rosmini insiste sulla dottrina che l'anima umana non agisce altrimenti che per mezzo del sentimento e che questo non si attua se non nel suo termine, l'organismo corporeo, e nel II (2) come la sua dottrina della percezione dia tutta quanta la parte che si deve al corpo, al sentimento, all'osservazione esterna. Le cose che abbiamo colà largamente citate ed esposte sono sufficienti all'assunto, e preghiamo il lettore a ritornarvi un momento sopra. Tuttavia ci piace dirne ancora qualche cosa non tanto per rispondere ad un'accusa troppo infondata, quanto per invogliare a conoscere e ad osservare. Non solo nella dottrina rosminiana della percezione intellettiva è assegnata tutta la parte che spetta all'osservazione esterna nella notizia dei fenomeni psichici, e all'organismo nella loro produzione, ma questa parte è messa al suo posto: oserei dire che l'aver spinto fino all'estremo la speculazione ha giovato a spingere fino all'estremo l'osservazione anche esterna, che aver portato fino all'ultimo limite l'osservazione ha dato il massimo di forza, di vigore, di ordine, di chiarezza e di elevazione al pensiero speculativo, o piuttosto che queste due forme di pensiero e di cognizione hanno trovato nell'abbondanza di ciascuna l'armonia, e nell'armonia il compimento.

Il principio del conoscere, l'oggetto conosciuto è unicamente l'idea; da essa sola l'universalità, l'unità, l'assolutezza, in una parola, il vero conoscere; e questo non per evoluzione del senso, ma per partecipazione da Dio, ossia per l'unità dell'essere; ma nell'uomo questa cogni-

(1) Pag. 28 e seg.
(2) Pag. 47 e seg.

zione prima è affatto indeterminata, non contiene alcun particolare, nè alcuno stimolo a riflettere e a operare. Se non fosse il senso, e il senso non sarebbe senza l'organismo, nè la sua unità senza una conveniente organizzazione (1), l'uomo non passerebbe ad alcuna cognizione particolare, di nessun ordine, e secondo che varia l'ordine e la copia delle sensazioni, varia l'ordine e la copia delle cognizioni (2), quindi del sapere, quindi degli affetti razionali, quindi ancora la direzione del volere e il carattere.

Il fatto ci presenta il principio semplice e il termine esteso formare un solo sentimento nel quale la comunicazione dell'anima (principio) col corpo (esteso) è la più intima, e dirò così, la più fisica che si possa immaginare (3).

E l'unione dell'anima col corpo si fa per via di una percezione naturale immanente, per la quale il principio razionale percepisce il *sentimento fondamentale-animale* e nella percezione si dà nesso fisico, per sì fatto modo che *ex percipiente et percepto fit unum.*

La percezione fondamentale è una fisica e reale unione, è una reale inesistenza del principio sensitivo individuato nell' intellettivo che così s'unificano; giacchè il fatto dimostra che l'attività volontaria dispone, quasi di suo termine proprio, dell'animalità che ella possiede nell'essere da lei intuito, e l'attività animale modificandosi da sè ottiene che la volontà pure si atteggi in conformità di lei, operando come termine della volontà (4): e benchè l'unione fra il percipiente e il percepito sia fisica, di guisa che ne risulta una medesima sostanza composta, tuttavia i componenti ritengono

(1) *Psicologia* n. 471, 467.

(2) *Id.* n. 1651, 52 e altrove. V. anche *Principio supremo del metodo.* Lib. II, sez. II.

(3) *Psicol.*, 427.

(4) *Il Reale*, pag 494.

una distinzione reale (benchè non una separazione) giacchè il percepito non è il percipiente, e viceversa (1).

E se il sentimento fondamentale perde nella lotta talmente da deteriorarsi pur in ciò che forma la sua specie; se la condensazione specifica del sentimento e l'attività armonica conseguente si rende impossibile, quel sentimento specifico si rende impossibile del pari, il che è quanto dire l'animale muore (2).

Qui la dottrina dell'animazione della materia (3) e dell'azione dell'ossigeno come ministro universale dell'eccitazione dei tessuti, del sangue, dei nervi, della vita (4).

La realità non è data all'intelletto, ma esso ne induce l'esistenza solo dalla violenza che è fatta al senso (5). E dalla forza sensifera ricava il R. il concetto di corpo e che i corpi sono sostanze (6) e la sostanza si trova nella percezione (7), che il sensifero (il corpo esterno) è sentito soltanto nel sentito (corpo nostro modificato) ed è per questo che noi attribuiamo alla materia esterna colore, odore, sapore, e le altre qualità secondarie, le quali in verità sono invece sensazioni del nostro proprio, o per parlare più correttamente, sono il nostro proprio sentito (8).

Le operazioni della ragione ricevono dalla sensazione il materiale su cui lavorano (9), e prestando la sensitività materia all'intelligenza, per ogni ramo nuovo di sensitività si spiega in modo nuovo l'intelligenza ricevendo nuova

(1) *Psicol.*, 719.
(2) 486
(3) P. I, lib. IV, cap. XV.
(4) N. 615, 2042 e altrove.
(5) *Il Reale*, pag. 425, *Psicol.*, n. 766, 767.
(6) *Psicol.*, 85, 767.
(7) *Psicol.*, 89, 767.
(8) *Psicol.*, 89, 767.
(9) *Id.*, 767.

materia (1); le cose non possono essere percepite dall'intendimento se prima non hanno la condizione e relazione di sentito, perocchè l'uomo non percepisce intellettivamente se non ciò che cade nel suo sentimento (2); e la percezione intellettiva fondamentale non è la percezione della realità pura, straniera, ma è la percezione dello stesso principio individuato nel fenomeno. Quindi il principio intellettivo percependo il detto fenomeno nol percepisce come cosa straniera, ma come cosa propria, il che è quanto dire percepisce il principio sensitivo individuato ne' due termini dello spazio e della materia fenomenale, il qual principio sensitivo viene così identificato col principio intellettivo. Per questo l'uomo a principio della sua esistenza ha un sentimento unico, che è quanto dire sente se stesso in quanto è animale, e sentendo se stesso sente anche il corpo, non essendo il corpo in quel primo sentimento se non l'individuazione del principio animale (3). E primi rudimenti delle umane cognizioni mette il sentimento e l'idea, non la sola idea (4). Delinea i servigi che i sensi rendono all'intelligenza umana « cui l'animalità è data siccome mezzo di completare in parte la visione e partecipazione dell'essere (5) » e particolarmente il tatto e il movimento (6). E spiega le leggi della memoria e come le cognizioni ora si conservino in noi senza che noi ce ne accorgiamo, ora si richiamino spontaneamente e involontariamente secondo che le immagini e i sentimenti ai quali sono legate cessano o vengono afferrati o si ripresentano a noi per il gioco dell'animalità o per i movimenti animali (7).

(1) *Psicol.*, 229. 998.
(2) *Psicol.*, P. III, lib. III, cap. V, art. I.
(3) *Il Reale*, pag. 447.
(4) *Psicol.*, Introd. 12, 13.
(5) *Antropologia*, 40.
(6) *Id.*, 191 e seg.
(7) *Psicol.*, P. III, lib. IV, cap. XXVII, art. III.

Nè solo è questa la veduta generale, ma è applicata, o piuttosto un tesoro immenso di osservazioni di fatti non tanto la confermano quanto ne fanno conoscere l'immensa portata. Qui si connette la dottrina degli abiti spiegati come effetti del principio sensitivo che conserva nel termine sentito una modificazione prodotta dall'azione dei corpi esterni sopra il corpo animato (1), quella delle eccitazioni fisiche suscitate dalle affezioni razionali (2) e delle affezioni razionali suscitate dal piacere e dal dolore fisico, dalle condizioni dell'organismo.

A queste si annodano direttamente e spontaneamente quelle mirabili leggi dell' istinto colle quali il Rosmini spiega, si può dire, tutta la vita animale, tutta la fisiologia e la patologia, e prevenendo di mezzo secolo Darwin e la sua scuola, con una dottrina più comprensiva e senza il tarlo eracliteo, tutta l'organografia e l'anatomia (3): non che l'origine e l'ordine del movimento animale (4), e come i sentimenti siano le cause dei movimenti, e questi gli eccitatori di quelli (5), la veduta felice sull'economia degli umori e sull'ordine delle secrezioni e del circolo della vita (6), e, d'accordo con Bichat, la spiegazione del fenomeno delle costipazioni e simili malattie infiammatorie (7), quella molto sintetica sull'opportunità degli stimoli, ossia, sull'azione dei corpi esterni sull' individualità e la salute dell'animale (8).

Rosmini, sollevandosi sopra la scuola di Montpellier e

(1) *Id.*, n. 921 922.,

(2) N. 2073 V. anche *Antropologia* n. 352.

(3) P. II, lib. II cap. IX, special. l'art. V. e P. III libro unico.

(4) P. III, lib. unico cap. III, n. 1822, cap. X, art. III, IV, V, V. anche *Antropologia* n. 395, 419.

(5) *Psicologia* 1910,

(6) P. III, cap. III n. 1822 n.

(7) N. 1948, 2042.

(8) N. 2035.

sopra gli avversari di questa, dopo aver fatto tesoro delle dottrine degli uni e dell'altra, assurge a un'unica legge che dà ragione non meno degli andamenti salutiferi della natura animale, che degli andamenti mortiferi (1): la causa di tutte le malattie ridotta ad una sola, l'*irritazione*, ossia l'effetto di una forza straniera al sentimento e all'istinto animale che operando su di questo ne altera la condizione normale e così occasiona ne' suoi due modi di operare, il *vitale* e il *sensuale*, un'alterna azione in se stessa morbosa e nel suo esito conducente alla salute o alla morte: alla salute quando le sensioni prodotte dallo stimolo straniero non fanno che indurre l'istinto sensuale a cagionare tali movimenti che hanno per effetto di rimettere la cosa in pristino, diremo noi di cacciar via l'infezione, il che spiegherebbe il sincero benessere che sussegue a certe febbri liberatrici; alla morte quando, anche cessato lo stimolo straniero, si continuano i movimenti dell'istinto sensuale che succedono alle sensioni dolorose e invece di restituire tosto e ricomporre all'organismo vivente il suo stato non fanno che alterarlo maggiormente suscitando nuovi stimoli; perocchè le parti e molecole stesse del corpo vivente spostate o mosse con cert'impeto diventano nuovo stimolo veramente straniero perchè materiale (2), che contrasta coll'istinto vitale. In tal caso il corso delle alterazioni e delle vicende interne dell'animale si continua indipendentemente dallo stimolo primitivo; perchè le modificazioni dell'istinto vitale e dell'istinto sensuale riproducono ad ogni loro operazione una nuova schiera di stimoli irritanti (3). E vide

(1) 1964.

(2) *Psicol.*, n. 465. P. e. diremo noi, gli essudati delle mucose e tutte le altre tocsine e detriti non eliminati.

(3) Sono, pare a me, i veleni della fatica, i prodotti cioè di una eccessiva combustione, i quali ove non vengano immediatamente eliminati, sono stimolo a nuova infiammazione, nuova infezione, nuovo movimento dell'istinto,

che le stesse alterazioni sono casi della stessa legge che presiede alla fisiologia normale (1). E vide che il fondo di ogni malattia è una debolezza, la quale consiste nel dominio diminuito del principio vitale sulla materia, debolezza che dinanzi al pericolo e al dolore si accompagna a un dispiegamento insolito e violento di forza, segno di irritazione (2).

Dal sentimento, dalla sua distribuzione, come la diversa organizzazione, così addita doversi ricavare una classificazione sistematica degli animali (3). Insegna che non si dà principio animale separato da una certa porzione di opportuna materia (5), la quale deve sempre essere rinnovata colla nutrizione e la respirazione (4) e che, sebbene il principio animale sia la parte attiva, la sua azione è condizionata dal suo termine, cioè dal corpo (6) e la concentrazione dell'attività senziente è dovuta al movimento dei nervi (7).

Egli confortando e riannodando in una veduta nuova e sintetica le felici osservazioni del Cheyne, del Clark, del Porterfield e del Bufalini, trovò il principio unico dei movimenti organici e delle funzioni vitali (8).

ossia a una febbre sempre rinnovantesi; nè l'eliminazione è sempre possibile, perchè essa stessa è nuovo lavoro al sentimento già spossato, nuovo aumento di temperatura, nuova combustione di tessuti.

(1) 1965-70, 1980.

(2) 2156. V. anche 2153 e seg.

(3) N. 615. V. anche *Antropologia* lib. II, sez. I, cap. XIV, art. IV, n. 299-302.

(4) *Id.*, 2144.

(5) *Id.*, 2001.

(6) *Id.*, 2205.

(7) *Id.*, 2199.

(8) 1876-79. La fisiologia e la psicofisica del Rosmini, ossia, il contributo immenso che questo pensatore e osservatore ha recato a queste scienze e i vantaggi che queste ne possono ricavare non sono stati finora studiati e messi in luce abbastanza non solo dagli storici della filosofia e dai cultori delle scienze biologiche e mediche, ma dagli stessi seguaci e discepoli più devoti del Rove-

Il Rosmini ha veduto così a fondo il nesso dell'anima e del corpo da dare la ragione perchè l'anima umana non può informare altro che quel determinato corpo che informa (1).

Egli ha una profonda e nelle linee generali non che in molti particolari completa analisi e dottrina della separazione ed associazione delle sensazioni (2) fatta dal principio razionale, alla quale il Taine nulla ha aggiunto se non la parte negativa e il compiacimento della distruzione. Non le difficoltà arrestano le sue indagini, non timori, si arresta

retano: qualche eccezione va fatta per Francesco Paoli e per Stefano Rossi. Nella monumentale raccolta di scritti *Per Antonio Rosmini* pubblicata in occasione del centenario (Milano, Cogliati 1897), in due grossi volumi, la vita, il carattere, l'opera e la dottrina di lui vennero considerate sotto quasi ogni aspetto. Antonio Fogazzaro in un capolavoro ispirato ne delinea la figura ritraendo nella sua anima alta e pia l'azione dell'anima del Rosmini come non poteva far meglio neanche il più lungamente nutrito alla sua scuola, trovando forse l'argomento più adatto a enucleare e comporre le più riposte e armoniche virtù del suo ingegno, della sua arte sovrana. Giuseppe Morando colla usata vivezza e lucidità spiega *il principio fondamentale della filosofia rosminiana:* e con lui altri sei scelsero per tema l'ideologia rosminiana, il Moglia, il Petrone, il De Nardi, il Solimani, il Lilla, il prof. Morelli. Altri considerarono il Rosmini in relazione coll'arte e la letteratura, il prof. Manzini, giovane ingegno rapito innanzi tempo alla scienza e alla patria, ne illustra il pensiero civile, il Ferrari, il Rusconi, il Grabinski, il Biadego certi punti della vita molto interessanti ne' rapporti storici e politici; G. B. Zoppi ci espone del Rosmini l'economia politica severa e liberale; il consigliere di Cassazione Enrico Bricoli, benemerito compilatore di un indice degli autori e delle materie della *Filosofia del Diritto*, ci espone succintamente la dottrina del suo maestro sull'essenza, derivazione e modalità del diritto. G. Cottini ne esprime la pedagogia. Ma a nessuno venne forse in mente di considerare Rosmini come fisiologo e la sua dottrina del sentimento e della percezione in relazione colla medicina, colla psichiatria, col diritto e la sociologia criminale: sarebbe materia di un lavoro degno di stare accanto a quelli di quella raccolta e all'opera *Rosmini e la questione sociale* di Carlo Calzi.

(1) 690.

(2) 1736, 1737 e tutto il cap. XXXV del lib. IV della P. III.

solo nell'affermare se l' indagine non è compiuta. Ingegnosi gli studi e le ipotesi sulla relazione fra il sistema venoso e l'arterioso, congetturando che la debolezza del primo possa essere causa di una maggiore attività del secondo (1), sulla rispondenza delle varie funzioni della sensività corporea e mediatamente dello sviluppo dell' intelligenza ai differenti organi del cervello (2), e più che profetico il voto che questo campo di studi fosse per portare frutti di solida conoscenza (3), lo studio delle relazioni fra i movimenti delle fibre del cervello e il risuscitarsi delle immagini, onde se il cervello non si può dire propriamente l'organo del pensiero, è però l'organo della fantasia animale (4), gli studi sui fluidi viventi del nostro corpo (5), le idee sulla differenza dei temperamenti dovuti alla maggiore o minore densità e individuazione dei tessuti (6).

È uno schizzo veramente troppo sommario che io ho tracciato di una dottrina così ampia e feconda spiegata dall'autore in tante pagine di parecchi volumi; molto rimarrebbe ancora a dire, ma se fino a questo punto mi sono contentato di enumerare, aggiungerò una sola considerazione generale. Ciò che in questa materia avanza la dottrina del Rosmini sopra le precedenti, e diciamo pure, sopra le recenti, è l'avere forse più di ogni altro distinto bene l'operare istintivo dall' intelligente e ancora questo e quello dal riflesso e consapevole che è opposto al primo e solo una specie, un grado del secondo, non tutto. Quindi nessuno stato indifferente, nulla di mezzo tra il piacere e il dolore, non necessario uno scopo scelto prefisso misurato per spie-

(1) *Psicol.*, 214.

(2) *Id.,* P. II, lib. II, cap. VI.

(3) *Id.,* ID. 998.

(4) P. I. lib. III, cap. IX, art. II.

(5) *Psicol.,* 585 602.

(6) 2044.

gare gli atti dell'istinto ma la semplicissima reazione immediata, infallibile, efficacissima al piacere e al dolore: che è quello a cui abbiamo visto non essere arrivato Platone. Così che l'alta dottrina ideologica del Roveretano non è a spese di una sufficiente dottrina del senso e della vita, ma si direbbe che questo genio paziente abbia voluto portare o almeno avvicinare alla perfezione la dottrina in qualche modo secondaria della sua Antropologia perchè l'armonia poggiasse sulla massima distinzione e la distinzione non negatrice fosse, ma supremamente conciliatrice.

RESPIRO IX



Materialismo dei neoscolastici.

Ma il non conoscere o l'interpretare male, come abbiamo veduto, le dottrine anche di sommi pensatori e maestri si potrebbe ancora ridurre a un errore di storia tale da non impedire del tutto in chi lo professa il formarsi una propria dottrina vera e coerente quando questa, benchè priva dell'aiuto non disprezzabile delle altrui scoperte, si fondasse almeno sopra osservazioni proprie ben fatte e diritto ragionare. Invece il materialismo dei neoscolastici è qualche cosa pur troppo di proprio e in qualche modo di voluto. Non è soltanto il De Craene, che potrebbe prendersi per un gregario, traviato dalla smania di seguire la moda e Taine, che esce in così fatte affermazioni; è lo stesso Mercier, capo della scuola di Lovanio, il quale mette fra i principii della psicologia, che il primo principio della vita è materiale (1). Ben inteso che egli non lo prova, si contenta di affermarlo, aggiungendo che man mano che le scienze biologiche si avanzano noi vediamo la meccanica, la fisica e la chimica estendere di più il loro impero sulle manifestazioni riputate le più misteriose della vita (2).

(1) *Psychologie*, pag. 57.
(2) *id. id.*

Io davvero non vedo niente, vedo soltanto un monsignore che per voler fare insieme il moderno e lo scolastico dà dei punti non ai biologi, ma ai materialisti. Poichè non sono punto i biologi che dicono che nei fenomeni vitali non c'è nulla di superiore alle forze generali della materia (1), ma soltanto i materialisti. Il dire che le leggi della conservazione della massa e della conservazione dell'energia si applicano agli esseri organizzati così bene come alla materia bruta (2) non prova proprio nulla circa la materialità del principio vitale: questi due veri solennissimi non dicono altro se non questo: che nelle funzioni *organiche* che avvengono negli esseri viventi: circolazione, respirazione, nutrizione, secrezione, nessuna particella di materia si crea, e nessuna si distrugge, e tutta la forza meccanica che entra un momento in azione si divide, si complica, si assomma, si trasforma, ma, dovunque si trovi o vada, rimane nella stessa quantità. E questo non vuol dir altro se non questo che questa grande legge fisica si manifesta anche nella materia animata, ma non pretende punto nè poco spiegare il fatto dell'animazione e del sentimento; questo problema è sempre *un altro.* Che vi sia e vi debba essere *un equilibrio necessario* tra le particelle che io vivente rapisco nel vortice della vita e quelle che io vivente elimino è un fatto, e questo fatto può e deve essere ridotto alla massima precisione di determinazione, ma non vuol già dire che il vivente sia non altro che queste particelle e neppure il loro equilibrio. Se questo equilibrio è rotto, la vita è offesa, e a un certo grado è *resa impossibile;* l'esperienza dice questo, non dice che questo solo equilibrio produca la vita.

Ecco cosa dice il gran fisico Tyndall: Noi possiamo sempre figurarci (3) un fenomeno fisico, una trasformazione

(1) ID., pag. 58.

(2) ID., pag. 58.

(3) Anzi possiamo figurare, disegnare graficamente.

di movimento, laddove non possiamo figurarci il passaggio dallo stato fisico del cervello ai fatti corrispondenti del sentimento. Ammettiamo pure che il sentimento *amore* corrisponda a un movimento spirale destro delle molecole del cervello e il sentimento *odio* a un movimento a spirale sinistro. Noi sapremmo che quando noi amiamo, il movimento si produce in una direzione e che quando noi odiamo, il movimento si produce in un'altra: ma il *perchè* resterà ancora senza risposta (1).

Spencer, sistematico, non osservatore, dice che calore, luce, affinità chimica si trasformano in emozione, sensazione pensiero (2); ma queste non sono che parole, nessun fatto vi è descritto. Invece Claude Bernard, che di fatti e di osservazioni pare si intendesse, dice che « les phénomènes chimiques des organismes vivants ne peuvent jamais être assimilés complètement aux phénomènes qui s'opèrent en dehors d'eux (3)», il chimico Gautier, uso ad osservare coscienziosamente riconosce che: « la sensazione, il pensiero il lavoro della mente non hanno equivalente meccanico, vale a dire non spendono dell'energia (4) ». Il Richet tentò di infirmare questa dichiarazione, ma non avendo dei fatti dovette contentarsi di ipotesi, e la stessa replica era una confessione d'impotenza: « Assurément nous sommes bien loin de pouvoir établir en mesure précise l'équivalent du travail intellectuel et d'une action chimique; mais il est légitime, de par les nombreuses observations faites, d'admettre cette hypothèse vers la quelle convergent toutes les vérités con-

(1) *Le forze fisiche e il pensiero.* Discorso all'Associazione britannica per l'avanzamento delle scienze.

(2) *First Principles.*

(3) Leçons sur les phénomènes de la vie communes aux animaux et aux végétaux pag. 116.

(4) *Revue sçientifique* dell'11 dicembre 1886.

nues jusqu'á ce jour (1)». Ma in conclusione non seppe dir altro se non che: tout ce qui a été fait sur les trasformations chimiques ou les phénomènes thermiques de cause psychique tend a prouver que l'exercice de la pensée, c'est-à-dire l'acte intellectuel, correspond à une certaine activité chimique (2). Il che ha dato tutta la ragione al Naville di chiudergli la bocca per sempre con questa semplice distinzione:

« Benissimo. Il fatto che i due ordini di fenomeni si corrispondono e avvengono insieme è certo; ma la corrispondenza può aver luogo fra fenomeni di natura differente, laddove l'equivalenza non può aver luogo che tra fenomeni della medesima natura ai quali si può applicare una misura (3).

E infatti lo stesso Mercier non aderisce poi costantemente a questa dottrina della materialità del principio vitale, che è infine un non senso e più logicamente dovrebbe dar luogo alla negazione pura e semplice di ogni principio. Dopo aver messo la psicologia fra le scienze naturali (4) egli co-

(1) *Revue scientifique* del 18 dicembre 1886.

(2) Id.

(3) *La science et le matérialisme*, Paris, Genève, 1891. Quest'aureo opuscolo mi suggerisce una riflessione malinconica, ed è che per noi cattolici non può essere cagione di orgoglio che l' incontestata dottrina della conservazione dell'energia, divenuta una delle basi della fisica moderna, dopo aver fornito al mite filosofo protestante un argomento ingegnoso a favore della spiritualità e dell'immortalità dell'anima, a un monsignore tomista ne suggerisca a favore del materialismo. Veggasi il pensiero del Naville più ampiamente sviluppato nell'altra sua opera *Physique moderne*.

(4) *Psychologie* pag. 14. Attaccato su questo punto egli se la cavò dando del ciuco al critico e ricordandogli che gli antichi facevano così. Ma è più facile esagerare l'altrui ignoranza che curare la propria. Ma chi non sa che φυσικός si traduce per *naturalis* e viceversa? Ma non è meno vero che anche i lattanti sanno che oggi quelle parole hanno altro significato. Del resto a coloro che fanno della psicologia un ramo delle scienze naturali oltre alle ragioni dello spiritualismo comune che tiene ben distinte le scienze dei corpi e quelle dello spirito e non subordina le une alle altre in nessun senso, avrei potuto opporre, se una discussione fossa stata opportuna, quelle altre ragioni

mincia a supporre che il corpo organico è composto di *materia* e di un *principio* di organizzazione (Ie partie, Avant propos) e che perciò lo studio della natura degli esseri organizzati deve comprendere insieme la ricerca della causa materiale e della causa formale della vita organica.

E come questo non bastasse, aggiunge la causa efficiente e la causa finale. Sebbene io sia disposto a riconoscere che ogni mente nelle sue costruzioni segue un certo ordine di ragioni sempre rispettabile sebbene non a tutti palese, tuttavia giudicando dalle cose dette, pare a me che il vero metodo faccia tutto all'opposto di quello che è in questo annunzio di trattazione. Parte dall'osservazione e questa stessa giustificherà poi la necessità e l'uso dei concetti superiori, come la causa e la finalità. Qui invece io trovo, come in tutti i lavori, in tutto l'andazzo dei neotomisti, un ibrido ed esteriore connubio di scolastica e di positivismo senza il buono nè dell'una nè dell'altro. Si fa della filosofia per elezione più che per disposizione, si fa della modernità per ostentazione, tutte cose assai poco filosofiche.

E intanto manca completamente la critica, cioè quell'abito e quel grado di riflessione che costituisce davvero il filosofo, abito che non s'acquista per ordine o per decreto. Se essere filosofo consiste appunto in qualche cosa, consiste precisamente nel sapersi sollevare a comprendere la necessità di sottoporre ad un esame le cognizioni e i concetti volgari delle cose, di renderci conto della formazione delle nostre cognizioni e delle nostre persuasioni.

Quando il Mercier dopo aver posto che il principio vitale è materiale viene a voler distinguere il fatto della nutri-

....

secondo le quali le scienze naturali, come ogni altra scienza, sono invece da considerarsi come un ramo della psicologia; ragioni spiegate nel mio discorso *L'unità dello scibile e la filosofia morale* e più tardi sviluppate negli altri discorsi *Psychologie est plus que science* (Ginevra e Chicago 1910) e *La philosophie c'est l'unité morale* (Heidelberg e Milano 1909).

zione di una cellula da quello di una combinazione chimica di due corpi inorganici come il cloro e il sodio, non mostra di sospettare neppure la parte che nel formarsi il concetto del soggetto cellula e dell'atto nutrizione ha il nostro pensiero colle sue leggi.

« Prendiamo, dice, una combinazione chimica fra corpi inorganici, il cloro e il sodio per esempio che ci dà il cloruro di sodio. Quando la natura compie questa combinazione o che noi l'effettuiamo nei nostri laboratorii, noi vediamo due corpi agire l'uno sull'altro per produrne un altro che essi stessi, un terzo, il cloruro di sodio che non è nè il cloro nè il sodio nè una semplice somma dei due; così quando il composto ci ridà i componenti, questi qui sono altri che il composto sottomesso all'analisi (1) ».

Veramente noi non vediamo un corpo agire sull'altro: noi siamo semplicemente spettatori di tre fenomeni o piuttosto di tre serie di fenomeni, che tengono però fra di loro una certa relazione costante; noi diamo il nome di cloro al fenomeno o piuttosto ai fenomeni della prima serie, noi diamo il nome di sodio ai fenomeni della seconda serie, diamo il nome di cloruro di sodio al fenomeno o ai fenomeni della terza serie. Questo soggetto che facciamo agire chiamandolo corpo noi non lo vediamo, esso è una creazione del nostro pensiero, il che non vuol già dire che sia una illusione; e creazione o legge del nostro pensiero è quel rapporto costante che noi vediamo tra le tre serie di fenomeni: questo rapporto è un'idea.

Se noi non fossimo così fatti, o così illuminati da non poter limitarci alle modificazioni del senso, ma dover salire alle idee, alle leggi, all'universale, al necessario, alle cause, al soggetto, noi non parleremmo nè di corpi che vi agiscano, nè di azioni, nè di prodotti, nè di nulla. Ma non è tutto

(1) pag. 44.

qui. Il Mercier continua: « Ma quando la cellula si nutre, il fenomeno è tutto differente. I materiali che servono d'alimento alla cellula, sia che vengano direttamente dall'ambiente esteriore, sia che vengano dalla linfa o dal sangue in circolazione nell'organismo, non formano colla cellula un terzo prodotto distinto dalla cellula stessa e dai materiali presi ad imprestito; il risultato definitivo non è altro che *la cellula* stessa, ed è per nutrirsi, per isvilupparsi, per moltiplicarsi che la cellula li ha impiegati. Quando la cellula si nutre, è dunque essa che è il termine dell'azione nutritiva e per conseguenza la nutrizione è un attività immanente... Si obietta che l'assimilazione del vivente non differisce essenzialmente dalla formazione d'un cristallo. Ma per poco che si guardi dappresso, uno s'accorge ben tosto che non v'ha fra i due fenomeni che una somiglianza apparente. Che cosa è infatti un cristallo? Un agglomerato più o meno considerevole di particelle omogenee che attirandosi arrivano a formare un edificio regolare; le particelle cristalline che vengono a depositarsi nella soluzione non cacciano punto le particelle che vi erano prima per prendere il loro posto; esse non fanno che aggiungersi al cristallo già formato; è a *fianco* delle particelle precedenti che esse si depositano e non *nel* cristallo anteriore; non vi è dunque che un fenomeno di giustaposizione di particelle e non come nella nutrizione un fenomeno di *intussusceptio* (1).

Ora pare a noi che a chi ha qualche poco l'abito della riflessione filosofica questa pretesa differenza dei due fenomeni si rivela come illusione del pensiero comune. Il principio dell'*intussusceptio* è supposto nella cellula dal pensiero scientifico, quando la suppone, e da un grado elevato del pensiero comune; ma questo stesso pensiero lo suppone anche nel cristallo e in qualunque massa inorganica che

(1) Pag. 45-46

cresca o diminuisca ai nostri occhi: diciamo comunemente che il fiume s'ingrossa, che si allarga, che la riva si restringe, o che il mare si ritira e la spiaggia si avanza; supponendo per legge ineluttabile della nostra mente a tutte queste azioni un soggetto che non esiste, un'unità che è solo nel sentimento o nel pensiero. Ora ove si voglia negare, come pure fa il Mercier, alla cellula e in genere al vivente, un principio senziente immateriale, non c'è proprio più alcuna ragione per distinguere le due serie di fenomeni; *cellula* è il nome che noi diamo e al fenomeno cui attribuiamo il nutrirsi e al risultato del nutrirsi che in fondo non è altro che un accostarsi di particelle straniere, il che senza un principio semplice non differisce menomamente dalla giustaposizione dei corpi inorganici.

Una completa assenza di critica si trova pure nell'Halleux, discepolo del Mercier. « Quant aux caractères sensibles, nous les attribuons aux corps, mais sans les confondre avec les corps eux-mêmes. Telle est l'évidence de cette vérité que l'homme le moins instruit en a conscience, comme l'atteste à tout instant le langage usuel. Nul ne dira par exemple d'une chose qu'elle *est* telle couleur, telle forme, telle odeur, tel son, mais qu'*elle possède* ces qualités ou produit ces phénomènes. Nous avons coutume d'opposer la chose elle-même ou son essence à ses qualités et manifestations sensibles (*Les principes du positivisme,* pag. 186-187) » Il linguaggio usuale non attesta punto nè poco una verità di cui l'uomo abbia *coscienza*, ma soltanto il suo modo di vedere, o di sentire, che è ben altro dall'essenza delle cose che l'Halleux stesso, in questo stesso paragrafo, dimostra che non è oggetto dell'esperienza. Il linguaggio usuale sottoposto alla critica attesta soltanto questo, quando lo attesta, che noi attribuiamo le qualità sensibili a qualche cosa, che facciamo soggetto di esse, e ciò per una nostra necessità del pensiero; talora questo soggetto non esiste, noi lo sup-

poniamo. Del resto il linguaggio non è unico, e quindi il modo di raccogliere i fenomeni sotto un soggetto non è il medesimo. Tanto si può dire che l'*aequor* è salato quanto che il *sale* è disteso: quel che è preso per soggetto in un caso è qualità nell'altro e viceversa, e si esprime in tutti e due lo stesso fenomeno.

La distinzione fa i nomi e gli aggettivi non è così netta come si crede comunemente; certe lingue non hanno verbi; il che vuol dire che certi popoli pensano alquanto diversamente da noi (1).

La stessa mancanza di critica, anzi d'osservazione, si trova quando il Mercier (n. 62 pag. 114) parla di un oggetto del senso: del quale noi non intendiamo già di negare sotto qualunque aspetto l'esistenza, ma avremmo voluto che l'autore figgendo lo sguardo più a fondo fosse pervenuto ad accorgersi che fin che siamo nel puro senso non c'è punto oggetto, siamo noi modificati in qualche modo; è soltanto l'azione del pensiero che si mescola al senso quella che fa divenire gli oggetti. In qualche momento il culto autore par vederla, quando p. e. dice molto bene: Les sensations sont donc des *états affectifs* qui nous mettent en présence de *qualités* différentes des *objets* (2).

Ma tosto ricade nella confusione anzi nella privazione di ogni lume di critica quando arriva a mettere il numero fra i sensibili (3) come se vedere molte cose cogli occhi fosse lo stesso che contare. Pare a noi il numero una cosa molto ovvia, ma esso non si sa senza un certo uso della riflessione; il numero due segnerebbe il terzo ordine di intellezioni secondo il Rosmini; quel che è certo è che si può benissimo

(1) Vedi a questo proposito le belle osservazioni che integrandole colla filosofia raccoglie dalla scienza del linguaggio G. B. Zoppi nella sua *Filosofia della grammatica,* Verona, Drucker, II. ed.

(2) N. 71 pag 132.

(3) N. 78 pag. 147.

avere per moltissimo tempo la sensazione di molte cose prima di distinguere in esse il numero e la moltitudine; la sensazione per sè stessa è unica, il che spiega quello che chiamano associazione, per cui rinnovandosi una parte d'una scena sensibile dal di fuori, noi la rivediamo nella fantasia tutta intiera, sentendo ripetere la sola musica noi sentiamo di nuovo anche il canto e rivediamo la persona lontana o defunta che cantava un giorno, e il luogo e gli astanti. È solo la riflessione, funzione dell'intelligenza, che in questo tutto separa, distingue delle parti e le conta. Ciò che si sente non è il numero che è un'idea, un'unità mentale. Il numero non c'è nelle cose, ma nella mente, e se troviamo il numero nel mondo è soltanto perchè questo è opera del Pensiero.

Questa assenza di critica (1) mal si accorda colla pretesa di modernità, e le contraddice. La modernità vuol essere spontanea, e non affettata; è come la gloria, bisogna ottenerla senza pensarci; così bisogna essere moderni, ma non già proporsi di essere tali e tali apparire ad ogni costo. Del resto non è tanto di essere moderni o antichi o di accordare l'antico col nuovo pur che sia, l'essenziale è di pensare, e di pensare il vero. Nè si nega che una filosofia possa avere uno scopo, una dottrina da difendere; ma anche questo deve essere fatto *filosoficamente,* deve la difesa venir fuori non a fuochi di fila di sillogismi, meno ancora da accomo-

(1) Il Mercier (pag. 133 e seg.) s'innalza e colpisce nel segno quando mette alle strette il Taine domandandosi come è possibile distinguere quelle che egli chiama le allucinazioni vere dalle false se non è giustificata la coscienza di essere alcuna volta nel vero ; ma non si accorge di avere poco prima tolto ogni valore alla sua critica quando, postosi fra Kant che pone l'intuizione dello spazio a priori e Spencer che la vuole data dall'esperienza, con eccessiva sufficenza dà ragione al secondo, perchè questi dimostra molto bene che tutti i concetti di posizione si hanno soltanto coll'esperienza. Ma non è questa la questione ! La questione è delle condizioni che rendono possibile l'esperienza stessa. Questo, salve le soluzioni, è il merito di Kant.

damenti alla moda, ma dall'esame stesso della cosa. Vorrei che la religione non fosse difesa, fosse studiata: e studiata in sè: e così la filosofia. Vorrei non il preconcetto di difendere ad ogni costo una tesi, un sistema; vorrei la ricerca pura spassionata; la verità non ha bisogno che di sè stessa. Perchè compromettere la religione colle opinioni d'una scuola?

Voi volete, dopo tutto, fare un'apologetica cristiana: e sarebbe una durezza, e una calunnia dubitare della vostra buona fede. Ma quale fondamento date alla vostra apologetica? Se ve lo dicessi subito, non voi soltanto, ma amici e nemici griderebbero allo scandalo, all'assurdo. Andiamo dunque a vedere.

Se le cose vedute non lo dicessero abbastanza, voi avete cura di metterlo bene in evidenza, il fondamento della vostra filosofia, quello che voi avete in cima dei vostri pensieri di opporre « all'errore idealista » è che *l'oggetto del pensiero è un oggetto sensibile e per conseguenza materiale* (1).

Non è il caso qui di inferocire, poichè abbiamo da fare con filosofi per decreto e per obbedienza, i quali forse *domani*, cambiato il tempo, faranno altro; ma poichè pel Vangelo anche l'ultimo dei pusilli ha infinito valore, è bene che domandiamo se costoro hanno bene considerato la portata di

(1) Sarebbe un'ingiuria attribuire questa dottrina agli Scolastici e tanto meno a San Tommaso che insegna invece che « illud quod primo intellectus concipit et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. » (De Ver. 2, I, l.) « Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primun audibile (S. I. q. v. art. II). Veritas est in intellectus, non in sensu (S. I q. XVI. art. II). Veritas illa, in qua tenetur summum bonum, est communis omnibus mentibus, vel ratione unitatis rei vel ratione unitatis primae Lucis in omnes mentes influentis ». (De spirit. Creat. I, 10).

Come lo stesso San Tommaso ribelle a'suoi futuri vessilliferi insegna che « propria operatio hominis in quantum est homo est intelligere » (S. I. q. LXXVI a. I).

quel che dicono. Se l'oggetto del pensiero è sensibile e materiale, ne viene di conseguenza che ciò che non è sensibile e materiale non è oggetto del pensiero. Dunque Dio non è oggetto del pensiero. Notate, io lascio qui da parte la questione se l'oggetto unico del pensiero sia Dio, risolta affermativamente dal Malebranche; no, io non vi domando se Dio sia l'oggetto del pensiero, ma se sia oggetto del pensiero, cioè se sia pensabile. Voi colle vostre tesi avete detto di no. Ma se Dio non è oggetto del pensiero, non possiamo dire che ci sia, anzi per noi non è affatto. L'ultima parola e la prima della vostra filosofia, della vostra apologetica è l'ATEISMO.

Voi direte: Dio è perchè è oggetto della fede; la nostra filosofia mostra appunto il bisogno della fede perchè mostra che la mente umana avendo per oggetto il sensibile, non può sollevarsi fino a Dio e perciò comprendere colle sole sue forze il suo fine e la sua legge.

Se mio scopo fosse una contesa di scuola, potrei domandare come questo esinanire la filosofia si accordi col pelagianismo che esinanisce la grazia abolendo la dottrina del peccato originale; ma non essendo questo il mio lavoro, domando invece: come può Dio essere oggetto della fede se non lo si pensa in nessuna guisa? Si può in alcun modo credere senza pensare? Chi è che dice: io non posso giungere fino a Dio, se non la ragione? e come può dir questo senza avere un'idea almeno dell'esistenza di Dio? idea imperfetta, negativa fin che volete, ma sempre una qualche idea. Se invece di porre come un dogma che l'oggetto del pensiero è sensibile e materiale, si fosse un po' esaminato come avviene e che cosa è il pensiero, si sarebbe veduto che il pensiero non è altro che la presenza dell'essere, e l'essere non è nè sensibile nè materiale. L'essere è infinito e se non fosse nella mente questo infinito, dico nella mente umana, nessun ragionamento vi farebbe giungere l' idea di Dio, poi che nessun ragionamento pone le proprie premesse.

RESPIRO X



La filosofia cristiana.

Il lettore che ha avuto la pazienza di seguirci fin qui non deve credere che noi gli abbiamo imposto questa fatica solo per persuaderlo del difetto e dell'errore di alcuni scrittori: questo lavoro negativo e meschino è troppo contrario alle nostre intenzioni: questo fine così ristretto non sarebbe adeguato neppure allo studio e all'opera: noi miriamo molto più in là, e osiamo dire molto più alto. Il nostro fine, il nostro pensiero supremo è sempre stato e sarà sempre di concorrere a fondare, mantenere, sviluppare e difendere la filosofia cristiana. Diciamo la filosofia cristiana e non una filosofia cristiana, perchè quantunque il Cristianesimo possa illuminare della sua luce e più riscaldare del suo calore benefico varie correnti di pensiero, tuttavia la filosofia cristiana non può in sè stessa non essere una. E per essere una e cristiana la filosofia non deve punto rinunziare ad essere essa, la filosofia, anzi deve essere sempre più essa stessa, non le si domanda di contorcersi, di deviare dal suo corso naturale, di obbedire ad esigenze altre dalle proprie, ma invece di non obbedire a nessuna esigenza che non sia quella della verità nel campo

che Amore e Luce ha per confine

La filosofia sarà tanto più cristiana quanto più sarà filosofia, sarà tanto più filosofia quanto più sarà cristiana, e il Cristianesimo sarà tanto più filosofico quanto sarà più sincero, più intiero. Le esigenze del Cristianesimo non sono già quelle di un particolare ordine di interessi buono per alcune persone o per un determinato tempo, ma il bene costante della natura umana e la sua dignità: per questo esso aggiunge alla filosofia, ma non le toglie nulla, chè snaturando la filosofia snaturerebbe se stesso, operando come un potere umano ossia maligno. Il Cristianesimo come ha pervaso e rifatto, senza nulla distruggere, l'uomo, la famiglia, ed è non da oggi, ma fin dal suo inizio sulla via di pervadere la società, così pure deve pervadere e informare la filosofia, ma senza nulla toglierle di quella libertà senza la quale la filosofia non solo non può vivere e fiorire, ma non può neppure pensarsi. E che il Cristianesimo deva pervadere e informare la filosofia, ossia la filosofia farsi spontaneamente cristiana, è tanto più opportuno e necessario in quanto che l'anima umana cerca ogni volta più le sue profondità, e fuori di queste non si appaga il bisogno sempre più vivo di rendersi ragione delle cose esterne e della vita e fin del conteso diritto e della bramata armonia sociale. E diciamo fondare e non solo mantenere e difendere e sviluppare, perchè sebbene in un certo senso la filosofia cristiana sia fondata da secoli, la parola che si ripete nei secoli non ha valore se non è in ogni caso, in ogni età, in ogni mente una fondazione novella ed intesa, non l'eco inconscio che la rupe rimanda senza sentire.

Questo essendo il nostro scopo, con questo criterio noi giudichiamo, col quale non intendiamo già di sottoporre la filosofia ad un processo artato e contrario alla sua natura, nè tanto meno di costringere la religione nelle formole e nel metodo della scienza pura: ma intendiamo soltanto e appunto che non si dia per filosofia quella che non

è che un compromesso di varie scuole determinato dalla opportunità, e non si chiami filosofia cristiana quella che non prendendo le mosse da una riflessa e profonda notizia di ciò che costituisce il fatto stesso del Cristianesimo, cioè una più intima unione di Dio coll'uomo, onde questi è redento e fatto vivere nella verità e per conseguenza nella carità, ossia in un abito amoroso di anteporre in tutto il vero al falso, il giusto all'apparente, il bene assoluto al relativo, la dignità comune al piacere particolare, epperciò di sentire e osservare praticamente la fraternità con tutti i suoi simili senza limite alcuno, non ci dà di Dio, dell'uomo, dell'intelligenza, del dovere una notizia verace e consona più ai principii stessi e alla vita interiore del Cristo che non alle mutevoli opinioni di qualche scuola che il tempo e la fortuna e le stesse deficienze hanno reso accetta.

Così pure non corriamo a salutare movimento cristiano quello che del Cristianesimo accetta soltanto una parte e le altre o nasconde timido o misconosce orgoglioso; noi vogliamo un movimento cristiano del pensiero e dell'azione, ma che sia tutto cristiano, cristiano nel fondo, cristiano spontaneamente. Noi vogliamo il Vangelo; e lo vogliamo tutto. Predicando il ritorno al Vangelo noi non intendiamo menomamente di negare alla Chiesa e ai suoi difensori il diritto di lagnarsi e di reclamare contro le ingiustizie gravissime che i governi e i popoli le hanno fatto, e tanto meno intendiamo di aiutare colla nostra voce coloro che con ghibellina soverchieria sentenziosa relegano Cristo all'altare quasi Egli non potesse o non dovesse penetrare, informare di sè tutto l'uomo e la società: è precisamente contro questa pretesa cieca e maligna della città dell'uomo che noi combatteremo sempre. Nè intendiamo menomamente di riprovare, o di trattare con sospetto o con indifferenza il generoso conato di far prevalere nel governo della società, nell'opinione direttiva, nella forza esecutiva, nelle leggi fon-

damentali l'influsso e la vita del principio cristiano: è questo precisamente il fine a cui noi tendiamo con tutte le nostre forze, il bene che dove non possiamo raggiungere, non cessiamo per questo di desiderare sopra ogni cosa. Solo, e appunto per questo, noi non vogliamo che la ricerca minuta affannosa e qualche volta contenziosa del mezzo faccia dimenticare il fine; noi intendiamo che ciò che ci può dare il più non si perda, non si diminuisca nel difendere e nel procurare il meno. Se un grande oratore capace di innalzare ad altissimo segno le menti e i cuori, a noi che l'abbiamo sentito più volte mostrasse di avere anche una qualche inclinazione e attitudine a fabbricare stoffe o calzature, e noi a pregarlo di smettere dall'attendere a queste funzioni inferiori che sono ordinate per altri, a che risponderci: Voi mi negate il mio diritto? No, qui la questione non è di un diritto: è di qualche cosa di più alto. È la questione del bene. Cercate prima il regno di Dio e la giustizia, e queste cose vi saranno aggiunte. Nessuno vi può onestamente negare il diritto di mettere su delle banche, di istituire delle cooperative, di sostenere con giornali e con associazioni politiche le vostre ragioni e gli interessi del popolo: solo tra i vari ordini di beni si può desiderare che correndo dietro ai minori, non si trascurino i più grandi, i più efficaci, e non si finisca per fare come il mondo che si travaglia a far sempre più bella la casa dell'uomo, e l'uomo stesso lascia sempre più cattivo e malcontento.

Appunto voi direte; al mondo manca Cristo e la verità — noi vogliamo dargli Cristo e la verità — Allora regnerà la giustizia e il progresso sarà una benedizione. Ma intanto come faremo a far conoscere la verità, a farla prevalere, se non conosciamo i bisogni della società, se la giustizia non cerchiamo di far trionfare in tutte le relazioni sociali, se non parliamo agli uomini il linguaggio del giorno, se non facciamo prevalere quelle forze, quei partiti, quei go-

verni che hanno potenza e interesse a fare alla Chiesa la posizione migliore? Questo è un ragionamento che ha un grande aspetto di verità, e stupisce quasi che l'esito di così avveduto consiglio riesca molto spesso tutto il contrario e che la influenza del Vangelo sia spesso in ragione inversa delle cure de' suoi ministri nell'ordinamento e nella conquista dei beni della terra. Conviene osservare i fatti nel loro complesso e nella loro successione, non in una formola ideale, astratta, in un disegno preconcetto, ma nel calcolo esatto di tutte le limitazioni e le difficoltà.

Il mondo è agricoltura; dunque per conquistarlo e salvarlo dobbiamo farci agricoltori. E sia. Che cosa intanto avviene? Il mondo si fa industria e commercio. Ecco che si è fatto un Vangelo per gli agricoltori e pei possessori del suolo; che se ne è sposata la causa che è spesso contraria a quella degli industriali e degli operai; ecco il mondo diviso in due campi nemici; con quale dei due si starà? col più debole? e perchè non usare carità anche al più forte, che forse ne ha ancora più bisogno? Poi se si conquista il più forte, si è ottenuto tutto, e del debole intanto cosa si farà? E poi il debole di oggi sarà il forte di domani. Conquistiamo il debole, aiutiamolo a divenire il forte, egli dovrà tutto a noi, sarà cosa nostra. E il forte indebolito che farà? a chi crederà ancora? Intanto il mondo si fa scienza ed arte, il mondo si fa politica. E noi faremo scienza e arte e politica.

Ma intanto in tutti questi preparativi il tempo prezioso e le forze vanno, e al Vangelo chi pensa? Nè solo questo; ma la scienza che si vuole per vincere il mondo e dominarlo non è quella che è eterna; ma è la scuola mutevole, che oggi sillogizza con Aristotele, e domani travaglia la materia nei lambicchi con Haeckel; ed ecco un vangelo mutevole, un vangelo peripatetico, tolemaico, copernicano, platonico, monarchico, aulico, capitalista, democratico, car-

tista, onde non è lontano il giorno che la critica la quale abbatte una di quelle scuole e di quei partiti crederà di avere sfatato anche il Vangelo eterno, del quale una parte i suoi difensori aveano dimenticata e l'altra tenevano prigioniera della scuola e del partito.

Il vero è tutto il contrario di questi avvedimenti mondani; non si prende l'uomo nè coll'agricoltura, nè colla scienza, nè tanto meno colla politica; già e il mondo è cacciatore e noi saremo cacciatori, il mondo danza e noi danzeremo, il mondo giuoca a macao e noi giuocheremo a macao; ma il mondo ci riderà in faccia..... e noi non potremo neanche più rendergli il contraccambio.

Vi è qualche cosa nell'uomo che è al di là del commercio e dell'industria, dell'agricoltura e della politica e fin della stessa scienza in quanto questa non è altro che gara di scuola e travaglio per procacciarsi ricchezza e dominio; vi è un uomo interiore che non si appaga di tutte queste cose, che nella penuria di queste intravvede la mancanza di un bene migliore, la giustizia, nell'abbondanza scopre il loro difetto e il bisogno di beni più grandi, il bello, Dio. Diamo all'uomo interiore questi beni prima di tutto; il commercio, l'industria, l'agricoltura egli sa procurarseli da se, non per questo Cristo ha insegnato e sofferto. V'è un uomo interiore pieno di sete ineffabile, malato a morte e pure pieno di forza, sempre in moto, ma senza via, il quale non è tutto nè nei campi coltivati, nè nelle merci venali, nè nelle dispute delle scuole, nei parlamenti pugnaci, sui troni caduchi: questo dobbiamo formare prima di tutto, e coi beni che gli sono proprii; per questo è fatta la filosofia e la religione, l'una e l'altra cristiane. Contro le quali nessun pretesto di diritto può invocarsi, ma soltanto muoversi la eterna guerra del male contro il bene. Ma quando per dare all'uomo la verità e la pace invece di parlare alla mente si comincia, con un giro abbastanza lungo, a fare l'agricoltura, che c'è già, e

il commercio e le industrie e la scienza contenziosa e temporanea, che meglio si chiamerebbe opinione, e la politica ossia il dominio, allora invece della pace si porta la guerra, allora siamo alle prese con quest'uomo che si vuol beneficare, allora non si può dare ad uno senza prendere ad un altro, le inimicizie e con esse le ingiustizie crescono a dismisura. E di più si conferma coll'esempio e colla dottrina la stima esagerata e l'amore prevalente di quei beni, che fanno l'uomo nemico all'uomo e non curante di Dio e che la verità conosciuta e la religione insegnano appunto a posporre.

Il mezzo uccide il fine!!

La filosofia neotomistica della quale abbiamo voluto additare qualche difetto non è che uno dei sintomi di una malattia più estesa; la mondanità e il paganesimo di quello che chiamiamo movimento cattolico. Il qual movimento non noi biasimiamo nella sua esistenza, non noi vogliamo vinto, ma lo vogliamo informato di maggiore interiorità, di maggiore fiducia in Dio e minore nei giornali e nei congressi, meno ostinato in certi mezzi improprii, più costante nel tendere al fine più largo, più comprensivo, più umano, più universale, più religioso. Ma sopratutto io vorrei che questo movimento invece di cominciare dal di fuori, cominciasse dal di dentro. Pare che tutto consista nel far proseliti, che la riforma si debba unicamente portare nel mondo; invece l'essenziale è che la fede e l'amore entrino in noi e informino gli atti nostri e la persona; c'è un vero furore di propaganda, ma di scarsissimo frutto, perchè gli apostoli irosi e pugnaci hanno senza volerlo una grandissima virtù di far scappare, altri diplomatici ed avveduti fanno stare il mondo sull'avviso come nella trattazione di un negozio, nessuno sa penetrare ed aprire i cuori. E la scarsità di questo effetto al di fuori proviene da un difetto di metodo: si fanno molti sforzi perchè il mondo si mostri cristiano, si dichiari cristiano,

non si fa altrettanto perchè l'uomo sia cristiano. E non si ottiene questo dagli altri perchè non ci domandiamo se siamo cristiani noi stessi, perchè non ci curiamo sufficientemente che la giustizia, la salvezza, la liberazione siano *in noi*.

Non già che un gran campo non sia anche oggi aperto a quella caritatevole produzione e dispensazione dei beni della terra nella quale è pur tanta parte del Cristianesimo. Anche qui è questione di scelta. La carità è universale: e perciò in ogni tempo può trovare campi nuovi e appropriati; ma la carità cristiana è dispensazione, produzione, stimolo e creazione non di qualsiasi bene, ma sempre del bene massimo, del bene completo, del bene di tutto l'uomo. Il che non vuol già dire che essa debba unicamente ridursi a un insegnamento e una correzione morale; se così fosse sarebbe incompleta; non risponderebbe al bisogno; il perfezionamento morale deve essere il fine; ma non conviene disprezzare i mezzi e questi in ordine sempre al fine; il perfezionamento morale, l'ordine morale esige che si consoli l'uomo, che pure insegnandogli a soffrire, gli si diminuisca più che sia possibile il peso e la somma dei dolori. Ma intanto qui l'esempio stesso di Cristo può aver valore ancora di insegnamento. Egli insegnò: non insegnò soltanto: *coepit facere et docere*. Ma che cosa fece? sanò infermi. Questa è la forma più dolce e direi più creativa di carità: carità che anche oggi e forse per tutti i secoli all'uomo non parrà di ricevere se non in nome e per ministero della religione. L'ospedale è un tempio; è la vita di Cristo in terra: è scuola e fratellanza, è solidarietà nel dolore e nel conforto. Questa carità immediata, diretta ha una sua sapienza non inferiore almeno a quella di altre forme più complicate di benefizio meno prossimo per quanto fecondo. Il sentirsi rifluire la vita; vedersi attorno delle persone che in nome di Dio senza alcuna speranza di utili, senza alcuna pretesa, senza

pompa di superiorità si accostano a voi in quanto avete di più misero e talora di ributtante e vi servono con dignità e con rispetto, questo è un bene che tocca tutto l'uomo, lo ricrea, lo forma, lo innalza.

Sacra al pari dell'ospedale è la scuola, Anche questo è campo proprio e diretto dell'azione cristiana: la scuola educatrice, la scuola che forma, la scuola che trae all'atto le più riposte virtù e le più alte, la scuola che libera: la scuola che non dà soltanto cognizioni tecniche, ma idee, che fa essere uomini in ciò che l'uomo ha di più alto e di più costitutivo: la scuola che ama e amando crea. La religione non è un compimento dell'educazione, una parte come le altre dell' insegnamento, essa è l'educazione stessa: nè educazione si dà se non religiosa. Coloro che vogliono togliere alla Chiesa la scuola e l'ospedale sono i nemici più crudeli dell'uomo. Tanto importa che al Vangelo sia lasciata tutta la sua verità e questa sia norma suprema costante del pensiero e della vita!

RESPIRO XI



L'objet de la connaissance humaine.

Dans les *Annales de philosophie chrétienne*, M. le C.te Domet de Vorges a bien voulu s'occuper de mon livre *L'Esiglio di S. Agostino* (1), dont la *Revue de métaphysique et de morale* a également rendu compte de façon bienveillante. J'éprouve une véritable reconnaissance à l'égard des critiques qui, tels ceux des *Annales* et de la *Revue de métaphysique,* ont su comprendre parfaitement mes intentions. Je n'ai donc rien à rectifier en ce qui concerne l'exposé de mes idées ou le jugement porté sur mon œuvre; mais il est nécessaire que je dise deux mots sur deux points de doctrine dont l'importance me semble très haute et l'intérêt très vif et au sujet desquels tout malentendu pourrait avoir des suites redoutables.

I. — M. Domet de Vorges m'objecte que mon maître Rosmini ne reproduit pas avec une extrême fidélité la doctrine de Saint Thomas. Je pourrais répondre simplement qu'il y a là tout le contraire d'un défaut: que je reconnais bien cette différence, disons mieux ce progrés, ce perfectionnement. Mais il faut ajouter à cela une autre considération.

(1) Torino, Firenze, Fratelli Bocca, 1899.

M. Domet de Vorges use d'un langage poli et réservé dont les adversaires de Rosmini auraient bien fait de se servir toujours; mais il vise la tactique de quelques défenseurs de Rosmini, tactique que j'ai déjà déclaré autrefois ne pas approuver entièrement (1) et que j'ai même jugée, à un certain point de vue, à la fois excessive et timide, insuffisante et compromettante, inopportune et peu philosophique. Ces pieux défenseurs de Rosmini avaient raison de repousser le grief d'opposition à St. Thomas; mais leur démarche n'avait une haute valeur que pour qui la considérait en dehors des querelles d'écoles, en se plaçant à un point de vue que je crois supérieur, mais qui n'est pas celui de la science et de son histoire,

Ils craignaient que des partisans exaltés de la mode ne vinssent à enlever à la doctrine catholique ces grands principes de spiritualisme et d'idéalisme dont St. Augustin est le maître le plus incontesté et que la *perennis philosophia* des Pères et du Christianisme respire toute entière: ils craignaient qu'on ne finît par imposer aux écoles catholiques le joug lourd et dégradant du sensualisme, qu'on ne réduisît St. Thomas à la taille médiocre d'un péripatéticien sensiste pour en faire un instrument de servage. C'est St. Thomas plutôt que Rosmini qu'ils défendaient. Dans cette voie j'ai suivi ces maîtres en disciple fidèle, et je crois que leur œuvre obtiendra un jour les louanges et le respect, je dirai même la reconnaissance qui leur est due. Mais il y a un autre aspect de cette méthode que je n'approuve pas et qui doit être abandonné: nous arrivons au point visé par l'observation de M. Domet de Vorges. Je ne crois pas qu'ils aient fait pour le mieux ces rosminiens qui ont dépensé beaucoup de réflexion et de travail à identifier Rosmini et St. Thomas. Ils ont bien fait de montrer les points par

(1) *Nuovo Risorgimento,* vol. IV, pag. 385-89.

où ils concordent à des adversaires qui se plaisaient trop à les cacher et à étaler au grand jour, en les exagérant à dessein, les points de divergence; mais je pense qu'à leur tour ceux des rosminiens qui n'ont pas tenu bien compte des différences sont allés trop loin dans cette voie. On a substitué une petite question à une grande: que St. Thomas soit un grand maître tant que l'on veut, je ne crois pas le moins du monde que le mérite principal de Rosmini consiste à l'avoir reproduit littéralement. Bien au contraire, je pense qu'il s'éleva bien au dessus de son maître en concevant d'une façon vraiment systématique la philosophie comme une chose en soi, en dehors et au dessus des opinions des écoles, ce qui est la vraie méthode pour fonder une apologétique universelle. St. Thomas oscille quelque peu entre l'ontologisme et le péripatétisme: Rosmini, en vrai philosophe, dégagé de tout servage humain, posséde une doctrine a lui de l'idée-objet.

II. — Il y a un autre point de la critique bienveillante de M. Domet de Vorges que je ne saurais passer sous silence. Il m'objecte que Saint Thomas ne confirme aucunement la doctrine de Rosmini puisqu'il établit que l'objet de la connaissance humaine est l'être matériel. Je ne saurais voir ici un avantage pour St. Thomas, qui à mon avis, devrait s'écrier: On n'est jamais trahi que par les siens. Mais je ne crois pas le moins du monde que telle soit la doctrine de St. Thomas. Je ne doute nullement que M. Domet de Vorges, avec l'érudition qui est son partage, ne puisse le plus facilement du monde m'aligner quelques bataillons de textes pour prouver sa thèse. Moi aussi, j'ai à ma disposition les œuvres de Saint Thomas; M. Domet de Vorges voudra bien croire que je pourrais lui opposer une autre armée de textes pour prouver la thèse contraire. Mais ce jeu a déjà tant duré qu'il est permis d'en changer (1).

(1) Le lecteur qui désire se documenter au sujet de cette controverse pourra lire les œuvres de GIUSEPPE BURONI et les neuf volumes *Degli Univer-*

J'aime mieux rechercher ce que vaut cette doctrine qu'on trouve en St. Thomas ou qu'on lui prête: l'objet de la connaissance humaine est l'être matériel.

Bien que l'accouplement de ces deux termes *être et matériel* paraisse un non-sens à mes oreilles faites au langage de Parménide, qu'il me soit permis de demander quelle place est laissée par là à la connaissance de Dieu, à l'idée de Dieu, à Dieu même. Il semble que, crainte de l'idéalisme, on fasse de St. Thomas un athée. Car, si l'objet de la connaissance humaine est l'être matériel, tout ce qui n'est pas l'être matériel ne pourra dès lors être l'objet de la connaissance humaine; il s'ensuit que Dieu ne peut être l'objet de la connaissance humaine non plus que l'âme, les idées, la justice, la vérité.

Mais ce qui n'est pas objet de la connaissance n'existe en aucune façon: penser qu'il existe quelque chose d'inconnu est tout simplement contradictoire, parce qu'il est tout simplement impossible. Il y a encore même parmi ceux qui professent la philosophie bien de monde qui ne saurait avaler le ταὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι de Parménide, bien qu'en un certain sens ce mot soit la vérité même; mais du moins on ne saurait nier qu'être et être pensé n'en soit la même chose. Efforçons-nous de penser, d'affirmer quelque chose qui soit tout-à-fait au delà, en dehors de notre pensée: par suite même de cet effort, ce quelque chose est devant notre pensée et dans notre pensée, c'est la chose pensée, c'est NOTRE PENSÉE.

C'est pour cela que ces grands hérésiarques, ces redoutables panthéistes, hégéliens, rosminiens, idéalistes, tels que Saint Hilaire, St. Jérôme, St. Bonaventure, St. Augustin, appellent Dieu « l'être le plus proche », *intra quem omnia et extra*

....

sali de Mr. FERRÉ, qui sont de première importance. On trouvera une table curieuse et très intéressante dans l'ouvrage *Il lume dell' intelletto* (Torino, Loescher, 1881). V. pour S. Thomas, pag. 1, 43-224, 465-473, 526-7.

quem nihil ejus capax est (1), *in quo omnia sunt* (2), *præsens ipsi animæ* (3), *ipsi animæ unitus per præsentiam* (4), *qui imples omnia* (5), très-haut et très-prochain, très-caché et très-présent (6). C'est pour cela que St. Maxime, scoliaste du livre *De divinis nominibus*, dit: καὶ ἐν τοῖς πᾶσιν ὁ Θεός καὶ οὐδέν τῶν ἁπάντων (7) Et l'auteur même de ce grand ouvrage: τὰ ἐν τοῖς οὖσι ὄντα, καὶ τὰ ὁπωσοῦν ὑπάρχοντα, καὶ ὑφεστῶτα. Καὶ γὰρ, ὁ Θεός οὔ πως ἔστιν ὤν, ἀλλ'ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ὅλον ἑαυτῷ τῷ εἶναι συνει ληφῶς καὶ προειληφῶς (8).

Et S.t Jean Damascène observe: ὁ Θεός τοῖς τε νοῦσι, καὶ τοῖς νοουμένοις, τοῖς μὲν τὸ νοεῖν, τοῖς δὲ τὸ νοεῖσθαι δημιουργῶν, αὐτὸς τῶν νοουμένων ἐστὶ τὸ ἀκρότατον, εἰς ὄν πᾶσα ἔφεσις ἵσταται (9).

Et de cette nature divine, que St. Athanase appellait ἄγνωστος, peut-être à l'insu de M. Spencer, St. Augustin affirme dans un autre sens également vrai: *Hæc est vis veræ divinitatis ut creaturæ rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi* (10); il dit ailleurs que Dieu, habitant le monde, le contient sans y être contenu (11). C'est avec une voix enflammée d'amour qu' il lui répète deux fois: *Non ergo essem,*

....

(1) S. Hil., *De Trin.*, III, 31.

(2) S. Hieron., *Ep. XCVIII.*

(3) Bonaventuræ, *I Sent. Dist.* III, p. I, art. I, q. I.

(4) Id., *Dist.* III, id.

(5) Aug., *Conf.*, I, 3.

(6) Id., I 4 VI, 3 Il ajoute: *ubique totus es et nusquam locorum es.*

(7) In cap. IV.

(8) Cap. V. « Ce qui c'est, dans ce qui c'est, et ce qui est partout présent et partout au dessus. C'est qu'en effet Dieu n'ést pas un être quelconque, mais que simplement et sans limite il comprend en soi-même tout l'être et il est la même chose que l'être ». C'est ce que la philosophie chrétienne exprime également en disant que Dieu *est* l'être et que les choses *ont* l'être, ce qui met entre Dieu et les choses une distance infinie, c'est-à-dire égale à tout l'etre.

(9) *Orat. in S. Athan.*

(10) *In Jo. Ev.* Tract. CVI.

(11) Serm. 152.

Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me (1). Il l'appelle encore : *ubique præsens* (2), *per cuncta diffusus* (3) *ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix,* reproduisant ainsi l'hérésie ontologique qui échappa à l'Apôtre dans son discours aux Athéniens : Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, κινούμεθα καὶ ἐσμέν (4) et dans l'Épître Ire aux Corinthiens, où il appelle Dieu : *omnia in omnibus* (5) Selon le même docteur d'Hippone *divina natura invisibilis ubique tota est* (6) et *propinquior nobis qui fecit, quam multa quæ facta sunt* (7) Le thomisme moderne apprendra peut-être avec scandale ces mots de Basile le Grand : Δέδοται ὑμῖν τὸ τοῦ νοῦ κριτήριον εἰς τὴν τῆς ἀληθείας σύνεσιν. Ἔστι δὲ ἡ αὐτοαλήθεια ὁ Θεὸς ἡμῶν. Ὥστε προηγούμενόν ἐστι τῷ νῷ τὸν Θεὸν ἡμῶν ἐπιγνώσκειν· ἐπιγνώσκειν δὲ οὕτως ὡς δυνατὸν γνωρίζεσθαι τὸν ἀπειρομεγέθη ὑπὸ τοῦ μικροτάτου (8)... Πάντα μὲν πληροῦν τῇ δυνάμει, φῶς νοητὸν, πάσῃ δυνάμει λογικῇ πρὸς τῆς ἀληθείας εὕρεσιν οἷόν τινα καταφάνειαν δι' ἑαυτοῦ παρεχόμενον (9).

J'ai dit plus haut que je renonce à faire étalage des textes de St. Thomas : mais je ne saurais pousser la chose jusqu'au

(1) *Conf.* I, 2

(2) *De div. quæst.*, 12

(3) (Ep.) *De Præsentia* D., IV, 14.

(4) *Act.* XVII, 28· On sait que les Athéniens en bons disciples d'Aristote, en hommes sages, ont eu le bon sens de lui répondre : Nous vous écouterons une autre fois.

(5) XV, 28.

(6) Quæst. in *Eptath*, 151.

(7) *De Gen. ad litt.*, V, 34. ajoute : *Ignota sunt fundamenta terræ oculis nostris, et qui fundavit terram propinquat mentibus nostris.*

(8) Ep. CI. H., 233. On vous a donné le critère, pour comprendre la vérité. Et la vérité en elle-même qu'est-elle si non notre Dieu ? De manière qu'il est dans l'ordre de l'esprit de connaître notre Dieu : le connaître comme il est possible á l'illimité d'être connu par ce qu'il y a de plus petit.

(9) Il remplit tout de sa puissance, lumière intelligible, fournissant de lui-même avec toute sa puissance rationelle, tout l'éclat nécessaire á la découverte de la vérité. Περὶ τοῦ A. II.

renoncement absolu. Il y a un de ces textes qui est trop important et trop significatif. Et ce n'est pas un texte isolé, mais bien la doctrine même du grand Scolastique.

Objectum intellectus, dit-il plusieurs fois (1), *est ens seu verum commune. Illud autem quod primo intellectus concipit et in quo omnes cognitiones resolvit est ens* (2). M. Domet de Vorges nous assure que pour St. Thomas l'objet de la connaissance est l'être réel et matériel. Soit. *Quæ conveniunt uni tertio*... Saint Thomas assignerait donc comme objet de la connaissance l'*ens commune*; il assignerait comme objet de la connaissance l'être réel et matériel; on ne pourrait échapper à la conséquence, si étrange qu' elle soit, qu' aux yeux de St. Thomas l'être matériel et l'être commun ne font qu'un. Mais l'être commun est commun à Dieu et au monde, au corps et à l'esprit: nous serons donc matérialistes. Ce n'est pas tout. Si l'être matériel est commun à Dieu et au monde, il est leur fondement unique, leur substance, *cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei,* comme dit Spinoza; voici St. Thomas transformé en vrai panthéiste, et de l'espèce la plus farouche, je dirai même en panthéiste à la Feuerbach.

— Vous vous moquez de nous, s'écriera-t-on.

— Pas du tout.

— Vous nous attribuez deux erreurs, deux absurdités incompatibles. Plus haut vous nous accusiez de faire de Saint Thomas un athée. Comment se fait-il que nous fassions en même temps de lui un panthéiste? Une accusation exclut l'autre.

— Non, Messieurs. Quoique la chose déplaise à des hégéliens modérés tels que M. Mariano, je maintiens que panthéisme et athéisme ne s'excluent pas; qu'ils sont, au fond, la même chose. L'athéisme négatif étant inconcevable,

....

(1) S. T. I. LV. 1. I. V. 1.

(2) De Ver. art. I Voir aussi S. II. CIV. II.

parce qu'il est même impossible de nier l'être, la forme universelle et philosophique de l'athéisme est toujours le panthéisme, dans lequel les uns donnent plus d'importance à l'esprit, les autres à la matière, les uns à l'idée, les autres au réel; mais tous s'accordent à nier les distinctions et à faire une seule et même substance de Dieu et des créatures, du bien et du mal, de l'idée et du fait, même le plus brutal, du droit et de la force.

Faut-il ajouter que toutes ces abominations sont entiérement contraires aux intentions et au but de M. Domet de Vorges et de tous les pieux et savants écrivains des *Annales*, ainsi que des néo-thomistes même les plus outrés? Il y aurait impertinence à croire nécessaire une telle déclaration. Leur vie, leur œuvre, leur foi, leurs pensées, leurs affirmations sont un combat perpétuel contre ces doctrines exécrables qui suppriment toute justice et toute dignité (1).

....

(1) C'est de cette même manière que j'ai ménagé MM. les néo-thomistes de Louvain: cependant, M.r Mercier, chef de cette école, descend en personne sur le champ de bataille et, faute d'arguments, après une habile dénonciation, me gratifie de ces nouveax diplômes:

un homme non de doctrine, mais de sentiment, qui ne possède point la maîtrise de soi, enfiévré, plus emporté que méchant, d'une légèreté et d'une ignorance impardonnables.

Je lis ces mots dans un article assez long de la *Revue néo-thomiste* (numero de mai 1899), intitulé: *Un cri d'alarme.*

Pour moi, je tiens si peu à mon infaillibilité et à ma gloire que je vais jusqu'à donner une publicité nouvelle à la litanie ci-dessus, qui prouve que j'ai été en effet d'une légèreté et d'une ignorance impardonnables en rangeant, comme j'ai fait dans l'*Esiglio di S. Agostino*, MM. les néo-thomistes de Louvain parmi les gens courtois.

Laissant aux journalistes de profession, même monseigneurs ou doublés de philosophes, les querelles personnelles, j'ai préféré répondre à la critique très courtoise de l'écrivain des *Annales*. et je crois que dans cette réponse on pourra trouver également tout le nécessaire pour répondre à ce qui, dans la critique de M.r Mercier, a quelque allure philosophique. Deux accusations seu-

Nous avons le même but, la même foi, et, au fond, les mêmes principes, mais je crois que cette théophobie qui, par peur de l'idéalisme, nie le fondement divin de l'intelligence, cette *lux quœ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ne pourra jamais établir une doctrine solide et vraiment chrétienne et mettra éternellement en échec les intentions de ces maîtres honorables.

....

lement contenues dans cette critique peuvent valoir la peine d'une réponse particulière.

Il me gourmande pour avoir méconnu la distinction entre la *sensation* et la *nutrition*. Méconnaître est un terme tranchant : la vérité, c'est que j'ai objecté aux organicistes la difficulté d'expliquer toute fonction organique, la nutrition comprise, sans un principe sentant.

Il me gourmande aussi pour avoir confondu le nombre abstrait avec le nombre concret. Cela est inexact : j'ai dit seulement et j'ai démontré que le nombre n'est pas un sensible, et j'ajoute que tout homme qui mettra le nombre parmi les sensibles, pourra être à coup sûr monseigneur, mais point du tout philosophe : je dis même le nombre concret, lequel n'est nombre que grâce à l'idée.

RESPIRO XII.



L'essere e la conoscenza.

Dopo parecchi anni, che per i nuovi indugi altrui hanno toccato e quasi compiuto il dodicesimo riproducendo questo opuscolo che fa salire d'un grado il pensiero informativo del mio volume, era mia intenzione, specialmente a vantaggio del lettore italiano, di premettervi una breve notizia, anzi un elogio del Conte Domet de Vorges del quale qui si vaglia l'opinione opposta alla mia. Ma il troppo grande ritardo del volume costretto a venir fuori in un momento che tanto risente delle sollecitudini e dei pensieri dominanti in quest'ora grave e meno propizia allo speculare mi obbliga a rinunziarvi e contentarmi solo nell'occasione stessa di riprodurre tal quale colla stessa vivacità che è consentita discorrendo con un vivo l'ultima parte della discussione, di attestare la molta stima per l'opera, la dottrina e il carattere del Conte Domet de Vorges il quale il 6 agosto 1910 compiè la sua mortale carriera pieno d'anni e di meriti, per la sua onestà scientifica e pel suo modo di discutere leale e cortese, degno d'un francese e d'un cristiano.

Al lettore che volesse più ampia notizia della sua vita, delle sue opere, de' suoi studi, delle sue vicende, della sua carriera diplomatica e del coraggio civile e militare in essa spiegato ad-

ditiamo quel che ne ha scritto A. Farges nel fasc. di marzo 1911 della Revue de philosophie.

Il conte Domet de Vorges ritorna sull'argomento che già è stato oggetto di nostra discussione, e in forma di rivista dell'opuscolo nostro *De l'objet de la connaissance humaine* replica nel fasc. di aprile degli *Annales de philosophie chrétienne* alle ragioni che noi abbiamo opposto alle critiche da lui fatte nel medesimo periodico al volume *L'Esiglio di S. Agostino*. A continuare il dialogo ci attrae non solo l'altezza dell'argomento, che ha ad essere pascolo di una mente filosofica e oggetto di ricerca amorosa, ma ancora la finezza e la cortesia non diremo certamente dell'avversario, ma del critico illustre il quale sa tanto bene dire le sue ragioni e mantenere le proprie sentenze senza alcuna di quelle virtuosità di motti dove nè la carità, nè la giustizia hanno nulla a vedere, e dove non si avvantaggiano nè la coscienza, nè la socievolezza.

Questo non posso dire di un altro avversario, del quale questa volta tacerò il nome in omaggio al suo carattere sacerdotale e anche per non coinvolgere tutta una scuola in una scappata di uno de' suoi precipui adepti, o com'egli modestamente lascia intendere, del suo capo. Egli ritornando su quei *bons mots* che prima mi fecero ridere ed ora ripetuti perdono sapore, mi denunzia a' suoi lettori di Europa come uno che dopo avergli scaricato addosso una gerla di improperii mi sono rifiutato di discutere. Questa è una bugia; e chi ricorre alle bugie si mette da se fuori del campo dove i gentiluomini conversano e dove quelli fra di essi che son filosofi possono discutere. Solo perchè resti della cosa breve documento a mia discolpa, quanto è strettamente necessario, avverto o meglio rammento ove è d'uopo o ove può giungere le mia voce che

1º io non dissi ingiurie, ma raccolsi senz'ira in tre linee

quelle di che il mio avversario mi aveva gratificato perchè il lettore giudicasse;

2° non mi rifiutai neppure di sostenere la discussione, perchè prima di tutto ciò che avevo risposto al Domet valeva anche in risposta all'altro contradditore; in secondo luogo a questo in particolare io risposi circa le due obbiezioni particolari, cioè sul punto della distinzione della nutrizione dalla sensazione e sulla relazione fra i numeri astratti e i concreti.

La tesi fondamentale dell'*Esiglio di Sant'Agostino*, come di tutta la filosofia cristiana, è la presenza di Dio nell'uomo. Il Domet vi aveva opposto l'opinione scolastica che l'oggetto della nostra cognizione è l'essere materiale. Noi nell'*Objet* abbiamo replicato che essere e materiale sono termini contraddittorii: e che se oggetto dell'intendere umano è l'essere materiale, di necessità la verità, la giustizia, Dio, non sono conosciuti, ne si possono affermare esistenti. Alla dottrina che va sotto il nome delle scuole opponemmo quella dei Padri, e difendendo S. Tommaso dall'accusa di ateo che si trova senza ch'egli lo voglia nell'opinione del Domet, citammo il celebre testo *Objectum intellectus est ens seu verum commune*. Il Domet onesto non nega questa dottrina, nè che sia insegnata dai Padri e da S. Tommaso; ma cerca di conciliare con essa l'altra tesi inconciliabile che l'oggetto della mente umana è l'essere materiale. Al testo di S. Tommaso citato da noi e da lui ammesso ne oppone un altro, e dice che io avrei dovuto completare il primo col secondo. Io non avea punto questo dovere: i due testi sono troppo distanti fra di loro; il primo testo è nella Quest. V della I parte, art. 1 e di nuovo nella Quest. LV, art. 1. Il secondo è nella Quest. LXXXVII, art. 3. Io non avevo punto da recarlo innanzi, poichè io mi proponevo non di esporre tutta la dottrina dell'Aquinate nè di tirare ad ogni costo *tutta* la sua dottrina alla mia opinione, ma solo di mostrare che egli

conosceva e consentiva la dottrina dell'oggetto infinito della mente; non mi ero assunto il carico di dimostrare di S. Tommaso la perfetta coerenza, ma solo di difenderlo dall'accusa di ateismo, che io ricavavo argomentando da ciò che gli attribuiscono i suoi seguaci. E veramente a prendere il testo come lo interpretano i neotomisti e, duolmi, anche il Domet, S. Tommaso non apparirebbe coerente, o se coerente lo si volesse, cadrebbe in quella illazione che io ne trassi: se per S. Tommaso l'oggetto dell'intelletto è l'essere comune, se per San Tommaso l'oggetto dell'intelletto è l'essere materiale, l'essere comune e l'essere materiale sono una cosa: eccoci al panteismo materialistico. Ma leggiamo il testo, ed il fantasma pauroso comincierà a dileguarsi almeno per una metà.

Questo terribile testo si riduce poi a questa semplice osservazione: *primum objectum intellectus secundum praesentem statum non est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus*. Ora, sia detto ad onor di S. Tommaso, *ens consideratum in rebus materialibus* è solo con troppo allegra libertà tradotto *être matériel*. Anzi, tutto al contrario, se l'essere è considerato nelle cose materiali, è altra cosa dalle cose materiali: le cose materiali sono per l'essere, ossia l'essere è quello che le fa enti epperciò pensabili. Fin qui S. Tommaso dice quello che diciamo noi. E di più noi diciamo quel che dice S. Tommaso. Che nel nostro presente stato noi intendiamo l'essere *consideratum in rebus materialibus*, che è appunto quel che ci insegna l'esperienza e l'analisi della cognizione e che il Rosmini con maggior precisione esprime così:

« Venendo tolto il reale all'anima, niun atto conoscitivo può a lei restare eccetto l'atto primo d'intuizione, senza attenzione soggettiva, senza concentrazione alcuna di questa. Di che può dirsi in un senso che il soggetto come soggetto non abbia in tale stato alcuna cognizione attuale sua pro-

pria. Senza lo stimolo del reale il principio razionale non si muove a' suoi atti secondi (*Psicologia*, 1508). La sola percezione somministra all'intelligenza la materia e fa che il conoscere non sia puramente formale e indeterminato, ma materiale, determinato e positivo (*Logica*, 946). La porzione del reale che si percepisce non è presa ad arbitrio dall'intendimento, ma gli è somministrata dal sentimento. Il principio razionale rimane nella percezione limitato dal sentimento (*Psicologia*, 1309).

« L'umana intelligenza non si desta a' suoi movimenti se non mediante le percezioni dei sensi. Sono gli oggetti dei nostri sensi, cioè i corpi che ne circondano e agiscono sopra di noi, che prestano al nostro intendimento la materia prima de' suoi concepimenti. La semplice esperienza ci manifesta essere i soli corpi nella vita presente le realità fuori di noi che agiscono *naturalmente* sopra di noi e per cotal modo che suscitano in noi sensazioni ed immagini alle quali s'addirizza l'attenzione di nostra mente. Sono solamente i corpi quelli che somministrano alla mente umana la prima materia delle sue operazioni, o per dir meglio, sono le sensazioni e percezioni che i corpi esterni cagionano; senza di queste neppur saprebbe riflettere sopra se stessa: così è costituita l'umana intelligenza la quale non è che una potenza d'agire mediante un corpo che le serve d'istrumento ad ottenere la materia su cui agisce (*Della Div. Provv.*, 55-57) ».

Ma d'altra parte noi non potremmo considerare l'essere nelle cose materiali se non l'avessimo prima nella mente, o per servirmi dell'espressione del Rosmini, la percezione precede in noi la cognizione del reale, ma l'idea, il modo ideale precede le percezioni, ed è il mezzo onde acquistiamo la cognizione delle cose reali (1).

(1) Questa dottrina è spiegata dal Rosmini in tutte le sue opere, ma acquista una particolare chiarezza e brevità nell'*Antropologia soprannaturale*, lib. I, cap. I, art. 8 e 9.

Il Domet ripugnante al sensismo e al materialismo non vuole già che l'uomo non conosca altro che le cose materiali; non vuole neppure che tale sia la dottrina di S. Tommaso; anch'egli alcuna volta ha notato che i neoscolastici vanno tropp'oltre, ci ha segnalato il pericolo di quelli che *s'exposent au reproche de sensisme. Nous connaissons les autres (êtres) indiréctement par le raisonnement et par l'analogie.*

Ma come questo avviene? Il cortese mio interlocutore ha mente abbastanza filosofica per vederlo. Io vorrei intanto domandargli se questo potrebbe altrimenti avvenire, se questa ascensione del pensiero sarebbe altrimenti possibile, se non per qualche cosa di comune che v'ha tra la cognizione delle cose materiali e qualunque altra cognizione. E poi se questo qualche cosa di comune è solo il nostro atto di conoscere o è l'oggetto conosciuto o qualche cosa dell'oggetto. Non sarà egli a dirmi che questo qualche cosa di comune è tutto da parte dell'atto di conoscere; Dio e la verità e la giustizia, la necessità delle proporzioni geometriche e l'ordine dell'universo non sarebbero altro che produzioni soggettive. Se invece questo qualche cosa di comune che soltanto ci abilita a passare dalla notizia delle cose materiali a quella delle cose immateriali, dalle apparenze del senso a ciò che non muta e che è per sè, è qualche cosa dell'oggetto conosciuto, io vorrei ancora domandargli se è qualche cosa dell'oggetto conosciuto in quanto questo oggetto conosciuto dal quale siamo partiti è materiale come una casa, un fiore, un cavallo, anzi è quel cavallo lì che scalpita, quel fiore che ci inebria col suo olezzo, la casa che ci ripara o altrimenti. Se questo *quid* comune è precisamente qualche cosa dell'oggetto in quanto l'oggetto è materiale, noi arriviamo là dove il Domet non vorrà mai e dove tuttavia io arriverei da solo se credessi che ivi è la verità. Ma neanche io credo che lì sia la verità.

E perchè io non credo questo non è ora il momento di

dire, perchè appunto non lo crede neanche il Domet. Questa strada ci porterebbe a dire che la giustizia e la verità e Dio sono cose materiali, il che è lo stesso che dire che non sono.

Pongasi dunque che quel qualche cosa di comune che ci scorge dalle cose materiali alle immateriali, quel qualche cosa di comune per cui vediamo o arriviamo a concepire, ad argomentare *invisibilia per ea quae facta sunt,* questo qualche cosa di comune che ci fa passare dall'una all'altra conoscenza e che abbiamo visto essere non nel soggetto conoscente e nel suo atto, o almeno non solo nel soggetto e nel suo atto, ma principalmente nell'oggetto, questo qualche cosa di comune a tutti gli oggetti o almeno a più oggetti non è qualche cosa dell'oggetto in quanto esso è materiale, ma altrimenti. E come sarà? Qui non vedo altra via di rispondere che un nuovo domandare. È dell'oggetto in quanto è sentito e sensibile o in quanto è conosciuto? È una domanda questa che è lecito e non fuori di luogo di fare, perche se noi passiamo da una cognizione ad un'altra e, come si dice, dalla cognizione di una cosa alla cognizione di un'altra, e dalla cognizione di una cosa di un ordine alla cognizione di cose di un altro ordine, questa nota di *conosciute* che si accomuna a più cose è pure essa qualche cosa e qualche cosa che fa sì che è ben diverso l'essere o non essere conosciuto. Ora quel qualche cosa di comune non è nell'oggetto in quanto è sensibile perchè esso si estende anche agli oggetti non sensibili come il Domet consente.

Rimane dunque che questo qualche cosa di comune è nell'oggetto in quanto è conosciuto. E siccome abbiamo visto che questo qualche cosa di comune è ciò che ci fa passare da una conoscenza all'altra, ossia è in tutte le conoscenze come tali, perchè tali esse sono per esso, io sono indotto a dir che esso appunto è ciò che veramente si co-

nosce. E come questo qualche cosa di comune non è che l'essere,ciò *soltanto* che si conosce è l'essere. Ora se l'esimio nostro compagno di discorso vorrà fermarsi a considerare la cosa, egli ci insegnerà che da questo brilla nel nostro aspetto un nuovo vero: che cioè alla conoscenza di ogni cosa anche materiale e sensibile precede di necessità come condizione la conoscenza di qualche cosa di universale, immateriale e soprasensibile, e che è questo il vero e il proprio oggetto della conoscenza: per questo appunto si conoscono le cose sensibili e non questo per le cose sensibili. Ora questo qualche cosa che è comune a tutte le cose conoscibili di qualunque ordine, non può essere appunto qualche cosa di particolare a una cosa, nè ad un ordine, ma soltanto l'universale, il più universale, l'essere. Onde, a dirlo di passaggio, ricompare che l'accoppiamento di queste due parole *être* e *matériel* va contro alla più ineluttabile necessità logica.

Ne viene ancora che è l'essere, e soltanto l'essere, il vero e proprio oggetto del conoscere, ciò per cui si conoscono tutte le cose, o, che è lo stesso, ciò che si conosce in tutte le cose.

Di qui riescirà più agevole il rispondere all'ultima osservazione del nostro rispettabile contraddittore.

« Nous devons prevenir M. Billia que nous considérons comme tout-à-fait inadmissible cette affirmation relevée (pag. 5), que ce qui n'est pas l'objet de la connaissance n'existe en aucune façon; c'est du pur néocriticisme. Pour qu'une chose soit connue par nous de connaissance objective il faut qu' elle soit réellement; mais la réciproque n'est pas vraie. Une chose peut très bien être et ne pas être connue, attendu que le fait d'être connue est une relation extrinsèque qui ne modifie en rien l'état intrinsèque de l'objet. Le monde physique a existé de milliers de siècles avant qu' il y eût des intelligences humaines pour le connaître. Assurément nous

ne pouvons pas affirmer un objet qu'il nous est inconnu, mais avons nous la prétention de pouvoir affirmer tout ce qui est ? ».

Io avrei voluto qui che il valoroso filosofo mi avesse opposto delle ragioni ricavate dalla natura dell'oggetto, anzi qui è il caso di contemplare o di ricercare, non si tratta nè di affermare, nè di gridare: via di lì chè c'è il neocriticismo o altro *babau* qualunque. Noi interroghiamo il vero stesso e quel che detta dentro a chi ben l'ascolta andiamo significando; e talora dobbiamo ascoltare molto e molto interrogare; noi non siamo ancora arrivati nè potremo arrivare per semplice indicazione altrui ad andare in filosofia come sulle montagne colla *Guida del Club Alpino;* evitare la strada a destra che è senza uscita, via da quel cornicione che ha sotto l'abisso e a un dato punto finisce in una parete liscia come il vetro e ad angolo retto col cornicione. No, noi non abbiamo un piccolo elenco di scogli come kantismo vecchio o nuovo, eghelismo, ecc., così che per navigar sicuro ci basti evitarli: noi dobbiamo vedere e *probare omnia.*

Così pure non basta affermare: questo non si può ammettere; bisogna vedere che cosa vuol dire. Una cosa, dice il Conte, può benissimo essere e non essere conosciuta. Pare che qui l'argomentazione si appoggi a un fatto che può avvenire. Un filosofo va a trovare un amico. Questi tiene un cane e il filosofo non lo sa. Il cane lo morde. Il filosofo non conosceva il cane, ma questo non toglie che il cane non esistesse. Ma forse quando io ho detto: ciò che non è conosciuto non è, non ho parlato del cane. Io, o per dir meglio la filosofia nostra comune maestra, quando penetrando per entro al pensiero s'accorge e c'insegna che ciò che non è conosciuto in alcun modo non è, non ha voluto dire che perchè una cosa esista è necessario che monna Berta e ser Martino siano informati e della sua esistenza e delle sue

qualità e condizioni; ma vuol dire solamente che l'essere ha una relazione intrinseca, necessaria, intima colla mente.

Ora questo ci è dato da quella forma legittima di osservazione che è detta osservazione ontologica o razionale, quella che si fa sulle idee congiunta colla osservazione interna e questa osservazione ci fa conoscere, e se a far conoscere questo giovasse anche un poco di pensiero critico ben venga, che ad ogni modo quell'essere del quale noi parliamo è sempre in relazione ad una mente. Infatti il Domet stesso riconosce che noi dalla conoscenza degli enti materiali passiamo alla notizia di altri enti; ora questo non può avvenire uscendo del tutto dall'ente e neppure dal cognito. Quel che si dice il processo dal noto all'ignoto non è assolutamente ad un ignoto; ignoto non è più quando il processo è avvenuto, chè sarebbe un processo al nulla; e anche prima del processo, assolutamente ignoto per tutto non è, chè il passaggio non sarebbe possibile se non avesse qualche relazione, qualche connessione, qualche analogia con quello che già si conosceva. E questa analogia e connessione come è possibile? Se io posso di qui andare a Parigi o a Calais è perchè non mi viene mai a mancare il terreno sotto i piedi; è per essere i varii punti che io tocco nel mio viaggio e i due estremi uniti fra di loro; o che io li abbracci in unità proponendomi il viaggio, o che compiutolo lo pensi. E se da Calais io mi spingo e arrivo a Dover, a Londra. a Liverpool, a New York, è ancora perchè attraverso al nuovo mezzo e con esso si uniscono e sono uniti i nuovi punti e i precedenti. E se un giorno camminando su pei monti io mi trovo davanti a una

roccia discoscesa
ch'alcuna via darebbe a chi su fosse

nè a chi la volesse salire, o un abisso qualunque invalicabile e al di là dell'ostacolo insuperabile ai piedi io scorgo

altri monti, altre valli, là dove il piede non giunge, giunge l'occhio, io unisco quei nuovi paesi agli altri, e ragionando e ricordando unisco ad essi altri paesi che non vedo e l'universo tutto senza uscire dall'essere.

Così con quello che io conosco distintamente io penso anche quell'altro che ho coscienza di non conoscere distintamente, ma che non potrei neppur dire di ignorare se in un qualche modo indistinto ed iniziale non mi fosse presente nell'unità dell'essere.

Dunque tutto ciò che io posso dire dell'essere è sempre con un certo riferimento alla conoscenza, a una qualche conoscenza, non già nel senso soggettivo e fichtiano che l'io produca il non io, ma in senso assoluto oggettivo ontologico che è necessario all'essere essere conosciuto. E neppur questo sfugge al nostro Domet il quale dice molto bene che il mondo fisico esisteva prima *qu'il y eût des intelligences* HUMAINES *pour le connaître* . . . Benissimo. Ma non possiamo dire: senza che vi fosse alcuna mente, senza che fosse in alcun modo conosciuto, perchè noi non abbiamo nè possiamo avere alcuna idea di cosa non conosciuta, nè pensare cosa sconosciuta, che son termini contraddittorii. Dunque invece di dire che l'essere conosciuto è una relazione estrinseca, diremo invece che l'essere è per sè intelligibile e nulla è fuori della Mente, non la mente partecipata di questo o di quell'uomo, ma la Mente, e che perciò il pensiero di qualsiasi cosa ossia qualunque cosa pensata da me si appoggia a Quella Mente, e

nostra veduta conviene
essere alcun dei raggi della Mente
di che tutte le cose son ripiene.

Onde, mirabile, ma vero, il vero oggetto è comune a tutte le menti.

Io mi guarderei bene dal supporre che il conte Domet non abbia queste cose famigliari e non vi sia pervenuto.

E come sarebbe possibile se esse sono intime ad ogni mente, e ciò che vi è di più intimo? E come sarebbe possibile che ciò che è più intimo e costitutivo del pensiero non si rivelasse alla riflessione di chi è filosofo per meditazione più che per sequela di un autore?

Ecco infatti il Domet vede chiaro che l'intelligenza *saisit d'elle même l'être substantiel et présent des choses matérielles.* Ma noi abbiamo visto che questo essere non appartiene alle cose materiali in quanto materiali, dunque è la mente che lo applica, e lo applica perchè è appunto il primo, il vero, il solo oggetto della mente: ed è appunto in esso che viene da Dio, anzi è l'atto di Dio nella mente che noi ci accordiamo, anche allora che le abitudini di scuola ci dicono il contrario, perchè qui è l'atto unico per che le cose sono e le menti sono menti.

APPENDICE I



L'unité de la philosophie et la théorie de la connaissance (1).

Toute expression de la pensée philosophique, toute vue d'ensemble ou de détail peut bien trouver sa place et se faire entendre dans un Congrès de philosophie; toute synthèse donne de la lumière, toute analyse ajoute des matériaux utiles. Cependant personne ne saurait nier que selon le but même d'une réunion amicale de philosophes de toutes nations ce qui, peut-être, répondrait le mieux aux intentions et aux désirs ce sont les considérations et les exposés qui ont en vue non une question particulière, mais la prétention hardie san doute mais nécessaire d'envisager dans un seul problème toute la philosophie. C'est ce qui fait de la philosophie quelque chose d'étrange aux yeux du vulgaire, qui a pu même la bannir et la mettre hors de la science sans s'apercevoir que dans son arrêt caporalesque il mettait la sience même hors de la science et que cependant il reconnaissait malgré lui à la reine en exil une su-

(1) Lettura fatta al Congresso internazionale di Filosofia a Ginevra l'8 settembre 1904. Stampata oltrechè negli Atti del Congresso e in estratto dalla Libreria Künding, nella *Revue de philosophie* e nella *Rassegna Nazionale* (1° maggio 1906).

périorité sur les autres sciences que les philosophes convaincus de l'unité du savoir ne se donneraient pas la peine ni tant moins prendraient l'air quelque peu pédant et parvenu d'affirmer. C'est cela même encore au contraire qui fait la vraie gloire de la philosophie aux yeux de ceux qui ne sont pas philosophes de métier ni d'occasion, mais qu'ils ont pénétré la nature de la philosophie et se permettent de penser sans consulter au préalable l'almanach et le journal de la mode.

— Toujours les mêmes problèmes, toujours les mêmes idées, toujours les mêmes doctrines.

— Oui, toujours le même. C'est la science de ce qui ne change pas, parce que c'est le tout et l'éternel.

— Et le progrès ?

— Le progrès se fait dans l'esprit individuel qui apprend, qui médite, qui gravit l'échelle des réflexions; le progrès n'est pas un chemin tout tracé; c'est l'acte de marcher en avant, et comme tous les actes il n'existe que si on l'accomplit. Les esprits s'entr'aident les uns les autres; la conversation, l'école et la polémique sont des organes, des éléments essentiels de la vie de la pensée philosophique ; de son épanouissement comme de sa naissance ; mais chacun doit faire en soi-même et lui-même ce travail d'appréhension, de découverte, d'énucléation sans lequel la doctrine ne pourrait subsister: et la doctrine n'existe que dans un esprit.

Ce sont bien les circonstances, les luttes, les passions, les besoins du jour qui donnent le point de départ et qui occasionnent des détours plus ou moins longs et des égarements particuliers que tout esprit n'est pas obligé dans toute époque de suivre. Mais il y a un ordre essentiel des idées, un organisme essentiel de l'objet connu qu'on ne pourrait altérer, une ἀνάγκη τοῦ εἶναι, d'où dérive même l'ordre des questions qu'il faut suivre bon gré mal gré. Voici pourquoi on revient toujours au même point, aux mêmes que-

stions; ce n'est pas infécondité de la science ni défaut d'originalité des maîtres, c'est la nature de la science qui plane plus haut, là où *omnia unum sunt et fit continuo reductio ad unum.* J'ai dit l' unité. Voici que le mot de la fin vient de forcer l'entrée dès le début en dépit de moi qui le réservais pour la conclusion ; nouvel indice de cette unité même qui enchaîne le point de départ et la fin et par laquelle le cercle c'est meilleur symbole de la vérité que la ligne droite.

Mais où est-elle l' unité? en quoi consistera-t-elle? Que l'on s'en aperçoive ou non, toutes les questions qui on divisé les philosophes entre eux et même les philosophes et les ennemis de la philosophie visent ici ; elles dépendent de la conception diverse de l'unité, tandis que l'unité gît au fond de toutes ces conceptions diverses et contraires et de la négation méme de l'unité dès l'instant que cette négation veut être une pensée.

Là où il y a du dissentiment on trouve que quelqu' un est dans l'erreur: même si on ne trouve pas de bon goût ce mot vieux et désobligeant: même ceux qui n'admettent pas qu'on dise: ça c'est une erreur, déclarent dans l'erreur ceux qui maintiennent la distinction du vrai et du faux, selon la remarque fort ancienne, mais à jamais spirituelle du *Théœtète.* La considération des erreurs à la fois magnifiques et épouvantables qui se groupent aux diverses conceptions de l' unité a même inspiré à des esprits fort respectables, et tout que craintifs maintes fois profonds, le conseil prudent (1) de faire sa place à la pluralité, qui n'est pas moins nécessaire à l'explication de l'être et de la pensée. Mais il ne pourrait échapper à ces esprits pénétrants et compréhensifs que leur réclamation en faveur de la pluralité ne saurait

(1) *Prudentiel* ce serait le mot ; mais Littré et l'Académie le défendent ; un Français pourrait bien l' introduire ; mais comment prendrait-il cette liberté l'étranger coupable dejà peut-être dans ce peu de pages de trop de licenses involontaires ?

valoir que contre la négation absolue et crâne de toute distinction. Du moment qu'ils proposaient un système, ils rendaient hommage au principe du *Parménide* qu'en dehors de l'un aucun nombre, aucune pluralité n'est concevable. Mai si l'histoire de la philosophie a une signification, ce retour perpétuel des mêmes questions et des questions au même point doit bien avoir sa raison en vertu de laquelle, loin d'être une misère, ce retour est le cachet de la noblesse la plus haute, le point de rencontre et de conciliation. Il est désormais acquis qu'il n'y a aucune différence entre les principes et la méthode, parce que la méthode, bien loin d'être un instrument extérieur de la science, c'est la science elle-même dans son essence, ne pouvant être hors de son ordre intrinsèque. On ne diminue donc point l'importance des problèmes et des recherches en les réduisant à des questions de méthode et en trouvant dans la méthode la raison cachée, et si on permettait le mot, le remède aussi aux dissentiments; c'est tout simplement en découvrir la vraie nature et le procédé. Qu'est-ce que la méthode? C'est l'ordre naturel des idées, hors duquel les idées ne sont pas. Qu'est-ce que la méthode en philosophie? C'est l'ordre naturel de la pensée philosophique, de la pensée qui revise soi-même dans son ordre et dans son objet et acquiert une profonde conscience. Cet ordre doit avoir, disons mieux, a un principe nécessaire et nullement arbitraire.

Ici je ne serais pas Italien si j'ignorais, je serais mauvais Italien si je négligeais la belle et profonde distinction giobertienne entre le point de départ et le principe. Dans sa critique tout ensemble pénétrante et passionnée de la mèthode cartésienne et de la philosophie de Rosmini, Vincent Gioberti (qui maintenant gît dans le troisième exil), refusait à la psychologie, à l'observation du moi et des actes intérieurs, l'honneur d'être le principe de la philosophie; il leur concédait seulement celui d'en être le point de dé-

part, ou comme il disait, une introduction. Il trouvait dans le *Cogito* de Descartes la source du panthéisme et du subjectivisme, l'œuvre de l'orgueil, le renversement de la philosophie. Mais on pourrait observer plus paisiblement que le point de départ ne saurait être absolument séparé du total; autrement, faute de lien qui attache l'un à l'autre, le point de départ ne pourrait plus servir d'introduction. La philosophie regressive, selon l'expression de Schelling et de Rosmini, ne peut être hors de la progressive. Si c'est l'objet qui dicte la loi, s'il y a l'objet, il comprend tout: la pensée, le sujet, la psychologie aussi, et rien n'est hors de lui. Mais enfin nous pouvons poser comme hypothèses deux conceptions, deux vues. Ou bien il faut partir des actes de l'esprit, se restreindre à les étudier comme faits, se garder de franchir la barrière du noumène; ou bien il faut concevoir l'être universel, l'obiet commun de la pensée sans et en dehors duquel les actes mêmes de l'esprit, les phénomènes de la conscience ne sont ni réels ni possibles. Considère-t-on l'objet ou les actes du sujet, ou si l'on veut, ces actes auxquels la métaphysique a besoin de supposer le « fantôme » d'un sujet, d'un moi? Dans un cas comme dans l'autre, les actes aussi bien que l'objet ne sont considérés qu'en tant que connus: ces actes en effet sont l'acte de connaître, ou bien s'ils sont autre chose, ne sont distingués, ni nommés, ni affirmés si non en tant que connus, c'est-à-dire en tant qu'ils sont posés comme des objets devant la pensée. C'est d'ici qu'a origine la pensée même; c'est là ce dans quoi elle consiste entièrement, parce qu'elle se manifeste comme cette même présence d'objet et rien d'autre.

De même, l'objet défini ou indéfini ou de quelque manière on le puisse concevoir, ne se manifeste, n'existe qu'en tant que connu, et de parler d'un objet inconnu c'est une *contradictio in terminis*. Voici donc le lien, le principe et la fin. Tout ce qui est connu est connu en tant qu'il est,

il est en tant qu'il est présent et il est présent en tant qu'il est connu, en tant qu'il y a une pensée: et il y a une pensée en tant que quelque chose est et est présent. Nous pourrions méme essayer de nier tout ça et le déclarer une illusion, disons encore mieux *l'illusion:* ça ne pourrait se faire sans concevoir l'être, la pensée et la vérité. Pas d'être hors de la pensée, pas de pensée hors de l'être. Encore, ce qu'on connaît, le vrai et seul objet de la connaissance, ce n'est que l'être en tant qu'il est, et rien n'est hors de la connaissance et la connaissance est toute de l'être et dans l'être, et rien d'elle est hors de l'être.

D'ici résulte une conclusion fort simple. Toute la philosophie consiste dans une seule théorie, dans une seule question: la question ou la théorie de la connaissance. La question de la connaissance n'est pas *une* question, une des questions de la philosophie: c'est la philosophie elle-même et toute la philosophie. Ici se rencontrent et se confondent ensemble le point de départ et le principe; la question qui n'était pas à dédaigner de leur distinction est ici dépassée: parce qu'on commence par la connaissance: mais on ne sort pas d'elle; elle est tout, elle unifie tout: du moins son objet est tout et il unifie tout. Principe suprême des choses, Cause première, Devoir, Loi de perfection, c'est toujours le principe ou la fin de la construction mentale. Finalité: rapport connu ou connaissable. Nous est-il permis d'atteindre ces objets? leur affirmation est-elle légitime? Toujours et avant tout question de connaissance, la question de la connaissance. Dire qu'en philosophie il n'y a pas d'autre question et d'autre théorie que celle de la connaissance, ce n'est pas nier, c'est affirmer: parce qu'ici « il n'y a pas » signifie: « toute question, toute théorie est contenue ici ».

Il va sans dire que la théorie de la connaissance en soi-même est une; mais son développement bénéficie aussi bien

de la considération de son unité essentielle et costitutive que de l'observation patiente et attentive de tous les procédés, les moments, les degrés d'évolution, et même des conditions psychiques, physiologiques, sociales et organiques par et dans lesquelles cette évolution s'accomplit.

Et ici se rencontrent aussi deux gloires de la pensée humaine. Beaucoup de ceux qui sont ici reviennent de rendre hommage à l'une de ces gloires (1); l'autre n'a plus besoin d'hommages. J'ai nommé Platon et Kant. L'un pose un objet connu: l'idée: l'autre a soumis l'entendement à une subtile analyse dont les résultats, croit-il, nous interdisent de franchir le seuil du nouméne. Eh bien, tout contraires et opposés qu'ils sont, ils ont un point commun: la connaissance. Qui oserait, qui pourrait même désormais philosopher sans se placer d'abord au point de vue de la critique, sans refuser les préjugés qu'en marchant sur les traces de Galilée elle a renversé à jamais, sans profiter des trésors qu'elle nous à révélés? Mais enfin: qu'est-ce que la critique si non la théorie de la connaissance? et à quelle condition est-elle possible une critique même négative si non à condition qu'on admette une distinction du vrai et du faux, à condition de rétablir sur son trône l'objet unique par l'act même qui semble celui de le renverser? Cette critique progressive et bienfaisante, qui analyse et détruit les faux objets et les faux sujets et qui démontre qu'ils ne sont que l'œuvre et la construction de l'esprit, ne fait autre chose que de mettre en lumière au delà et au-dessus des costructions de l'esprit cet objet qui lui seul rend l'esprit capable de faire des constructions (2).

Mais c'est le cas de dire avec Platon: Τὸ μετὰ τοῦθ' ἡμῖν τὶς ὁ λόγος; καὶ τὶ ποτέ βουλεθέντες εἰς ταῦτ' ἀφικόμεθα; (3) Si

(1) Si era celebrato allora il centenario di Kant.

(2) Sarà questo, se ci arrivo, il tema del mio volume, terzo della trilogia gnoseologica *Il gran sofista*.

(3) *Philèbe*, pag. 57, St. d.

la connaissance est tout, tout est dans la connaissance. Notre président honoraire (1) nous enseigne que l'idée de cause vient de la volonté; mais il se refuserait avec nous de faire de la volonté le principe suprême et l'explication de tout (2); parce que la volonté comme telle a ses limites, et dans quelle différence on veuille bien la concevoir d'avec l'instinct, elle est toujours subordonnée au concept de connaissant et de connu. La volonté, telle que nous la connaissons, c'est-à-dire dans l'homme, bien loin de se manifester comme principe universel, révèle toujours un effort, un résidu, un quelque chose qui demeure au-dessous de l'idéal, lequel est son but, sa loi, et plane plus haut qu'elle. La volonté c'est toujours *de quelque chose* et non pas *quelque chose* (3). La connaissance tout au contraire, bien que dans notre conscience elle soit limitée, se révèle dans une relation constante et nécessaire avec l'Être et considère les limites comme quelque chose d'étranger et d'impropre à son objet et à sa véritable nature. Les limites, c'est elle seule qui les conçoit et elle les conçoit tout précisèment parce qu'elle conçoit l'au-delà des limites, l'illimité comme son objet propre et essen-

(1) Ernest Naville. Quest' uomo incomparabile, nel quale come in Antonio Fogazzaro ringrazio Iddio di aver conosciuto da vicino le due più belle figure di Europa, era allora vegeto e vivace nell'88º anno di sua vita terrena. Lesse e approvò queste mie pagine manoscritte il giorno innanzi al congresso. Ed egli medesimo con una indimenticabile allocuzione che io feci pubblicare con un mio preambolo nella *Rassegna Nazionale* e con parecchi discorsi e colle incantevoli conversazioni private mostrò in quei giorni, che la memoria di lui principalmente ci farà sempre cari, quanto possa anche negli anni più tardi una vita tutta contemplazione del vero e pratica del bene, un'anima piena di Dio e di zelo pe' suoi fratelli, un vero filosofo tanto più caldo di amore quanto più ignaro di passione.

(2) E in fatti egli mi onorò ripetutamente del suo consenso quando io nell'opuscolo *L'idéalisme n'est-il pas chrétien?* e nella replica al P. Laberthonnière *Teoria dell'immanenza o pratica dell'insolenza?* misi in evidenza il sostegno manco e l' intrinseca contraddizione del volontarismo nelle varie sue forme.

(3) Pensieri sviluppati più tardi nell'opuscolo: *L'idéalisme n'est-il pas chrétien?*

tiel. Et partant rien ne demeure au delà de la connaissance, parce que même cet au-delà a une relation avec la connaissance des particuliers, des finis, des objets impropres et relatifs, qu'on ne pourrait concevoir hors de cette relation, la relation des choses qui ne sont pas l'être avec l'être donnée par l'être lui-même; d'où on peut bien s'apercevoir que la Vérité a parlé par la bouche du maître d'Elée lorsqu'il a dit:

αὐτὸ ...νοεῖν ἐστί καὶ εἶναι.

D'ici coule une conséquence qui pourrait scandaliser ceux qui ne la prendraient pas dans ce qu'elle est, mais qui n'est pas moins irrécusable et moins consolante: c'est que la connaissance et partant la philosophie qui est la connaissance de la connaissance, a une valeur inappréciable par soi même, ou si l'on aime mieux, par la Véritè dont elle est la manifestation, et elle n'a pas besoin d'aucune application pour avoir toute sa valeur. Ou si quelque application, surtout à la vie et aux mœurs, à la conduite humaine et aux relations sociales, est nécessaire, eh bien, nous dirons même qu'elle est obligatoire: mais pourquoi? Parce qu'en effet c'est la vérité elle-même qui les exige, parce que la connaissance les réclame; elle ne saurait être parfaite ni conséquente dans le sujet, elle crierait au désordre et à l'absurde si la vie et les affections n'étaient pas conformes à ce que l'on connait. La volonté au contraire n'a aucune valeur sinon en tant qu'elle se conforme de plus en plus à cette connaissance qui ne trouble, qui ne gâte, qui n'amoindrit, qui n'estropie pas le vrai connu. Elle est une la loi de l'être, du connaître et de l'agir, et ce agir ce n'est qu'une forme de connaître, le *connaître pratique*, dit Rosmini, parce que, lorsque j'agis, je juge. La loi, c'est la justice, la justice c'est ce qui est, ce qui est c'est ce qui est connu.

Ici la dernière et la plus haute conciliation. L'ordre moral, l'être moral ne dépend pas; la morale n'est pas

une science appliquée et secondaire, c'est la *scientia prima* μέγιστον μάθημα, l'unité suprême (1). La science n'est pas née du besoin économique, elle est née du devoir qui veut l'amélioration dans tout ordre, y compris l'économique. Mais cela ne contredit nullement ni amoindrit l'unité donnée par la connaissance; ces deux unités dans une conception supérieure n'en font qu'une; je dirai même: elles font l'Un dont la lumière des intelligences et la règle de la vie, c'est-à-dire de l'amour, de la volonté, du jugement pratique, sont deux rayons selon une distinction subjective, étant en soi la même chose, la même vérité. Ce qui doit être c'est ce qui est (non pas ce qui arrive c'est ce qui doit être, parce que maintes fois il arrive ce qui ne devrait pas); c'est-à-dire que la loi de l'action c'est la vérité; et, encore une fois, l'Être est un et il est un avec le Bien, et il n'y a d'autre bien que l'Être.

On a dit souvent, et tout le monde en est convaincu, que la philosophie doit servir et plaider les causes justes; mais quelles sont-elles les causes justes? Les causes justes sont celles qui sont posées, fondées et voulues par la philosophie (je dis *la philosophie*, pas telle philosophie); la philosophie ne suit pas, ne sert pas; elle a de la lumière a donner et aussi des ordres.

La philosophie est d'autant plus bienfaisante qu'elle est plus philosophie: tout comme la religion et l'art qui sont d'autant plus puissants à relever les esprits et à répandre et faire épanouir toutes sortes de bienfaits civils qu'il sont plus purs, plus sincères, plus art et religion sans aucun mélange, aucun compromis. Et dans une conception plus haute, art, religion et philosophie tout en sauvant, et bien en sauvant, leurs distinctions, ne font qu'Un.

(1) Pensiero che ebbe poi un primo sviluppo nell'Allocuzione *la philosophie c'est l'unité morale* coll'epilogo dell'ed. milanese e ne avrà ancora nelle altre linee che spero tracciare del sistema dell'agatismo.

APPENDICE II



Nel corso di quest'opera ho più volte citato l'annunzio critico da me fatto in una rivista italiana del penultimo lavoro di Ernesto Naville. Confortato dal parere di un buon giudice ho pensato che potesse non essere inutile che il lettore trovasse qui quello che esprime forse qualche passo più innanzi nel pensiero direttivo di tutta l'opera, e mi è insieme un mezzo per ricordare ancora una volta, col desiderio di farlo più tardi meno indegnamente, la bella e cara e dolce figura del maestro ginevrino che poco dopo quelle pagine, in un soave tramonto, augurio del giorno che non muore, compì in terra la sua giornata piena d'opere, di virtù e di santi esempi.

E. NAVILLE — *La Matière* (C. R. d. l'Acad. d. sc. mor. et polit., 4 e 11 avril 1908).

Io ho pensato tante volte agli immensi vantaggi che il cartesianismo, perfino co'suoi difetti, ha recato al progresso delle scienze e all'orientamento dello spirito umano. Quella distinzione netta, precisa, insuperabile ed ineluttabile della sostanza pensante e della sostanza estesa, da una parte è stata sufficiente e necessaria per salvare la coscienza, la mo-

rale, l'idea, per mantenere viva l'attenzione e il gusto dei problemi dello spirito e il culto della sua dignità; dall'altra assegnando alla fisica un campo proprio, ben definito, difeso dalle indebite incursioni, ha coltivato, mantenuto ed educato lo studio di questa con tanta severità e verità di metodo, e con tanta felicità di risultato, tenendo lontani i suoi cultori serii dal vezzo delle incursioni nel campo altrui, che le benefiche e feconde meraviglie delle applicazioni che ci sono tanto care e ci danno tanto motivo di compiacimento sono ancora una piccola cosa di fronte alla stupenda, immensa, regolare, precisa, armonica, progressiva e fondata rappresentazione dell'universo colla quale essa ci ha adempiuto il voto della mente e ad un tempo educato lo spirito a sempre meglio conoscere e salire. I due grandi studi, quello dell'anima e quello dell'universo materiale, progredirono in virtù ed in ragione della loro distinzione e separazione, il che è bene espresso dall'autore di questa notevole memoria che dalla considerazione delle più recenti scoperte e delle più elevate concezioni sistematiche della fisica è tratto a questa significativa illazione:

« La marche incontestable de la physique étant, depuis bien longtemps, de conduire la pensée à une conception toujours plus strictement mécanique de l'explication des phénomènes matériels, il en résulte que la différence des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques est un fossé qui se creuse toujours plus en abîme » (pag. 28).

Tuttavia una riflessione ulteriore, quale specialmente venne suscitata nel pensiero filosofico sotto lo stimolo potente della critica prima di Hume e poi di Kant, e per chi non ha avuto paura di leggerlo, venne educata dalla filosofia del Rosmini, e forse anche senza tali stimoli sarebbe salita tosto o tardi, poteva dico, una riflessione ulteriore e più adulta, contentarsi di quella concezione precisa sì, ma incompleta ? Ogni filosofia, come riconosce altrove lo stesso

Naville (1), è un monismo: e aggiungo io, non può essere altrimenti. La distinzione assoluta che la coscienza attesta dello spirito e della materia non legittima punto, come a prima vista poteva sembrare, l'affermazione di due sostanze, ma piuttosto di una sola: la spirituale. La differenza fra lo spirito e la materia non è la differenza di due sostanze, ma consiste appunto in questo che uno è sostanza, la sola sostanza, e l'altra no. Il corpo, come la materia, non si può concepire se non come termine e residuo della sensazione e della percezione; e affermato fuori di esse è non solo un arbitrio e un'illusione, ma un'impossibilità; perchè quando uno dice: questo corpo esiste, non dice altro se non quello che io sento esiste. Ma per arrivare a questo punto o per ritornarvi, poichè Neo-Platonici e Pitagorici vi erano già arrivati, la sosta cartesiana, chiamiamola così, è stata utilissima: lo spirito ha bisogno di nutrirsi lunga stagione in un ordine di riflessione e talora di esaurirlo per rendersi abile a salire a un ordine superiore.

Questa interessante memoria, scritta con quella precisione, chiarezza e comprensione che attesta nell'autore la perenne giovinezza dello spirito, comincia appunto con una definizione della materia che sviscerata condurrebbe appunto al monismo spirituale: La matière c'est ce qui se révèle à nos sens: punto di partenza bellissimo che induce tosto a considerare che noi non possiamo parlare di materia non sentita e che quindi la materia è relativamente alla sensazione ossia a un atto dello spirito (2). Ma poi procedendo innanzi cauto e misurato, e frenando ogni volo precipitoso al quale le recentissime scoperte sulla composizione dei pretesi atomi parrebbero

(1) *Les philosophies négatives*. Paris, Alcan, 1900. Introd. pag. 2. Allocution au Congrès de Philosophie á Genève, 1904. Genève, Paris, Firenze.

(2) Forse una delle pagine più belle dove questa verità critica è compresa e chiarita si può leggere nella *Teosofia* del ROSMINI, vol. III, n. 1444.

persuadere e le vedute sulla riduzione della così detta materia a energia e movimento parrebbero darci lo slancio, pare che egli si tenga rigidamente stretto a quel dualismo cartesiano, così utile come io dissi, ma non definitivo. Ma alla fine, alla conclusione del suo lungo ragionamento del quale non ho nessuna voglia di risparmiare altrui la lettura (1), egli arriva ad una conclusione dove il monismo è affermato o almeno fatto tralucere, la posizione cartesiana superata, e le altezze pitagoriche raggiunte. Ecco:

« La connaissance de la matière a pour origine la résistance qui nous est révélée primitivement par l'effort, acte de volonté. Les phénoménes du son, de la chaleur, de la lumière résultent d'une harmonie entre les mouvements de la matiére et notre sensibilité. Les lois du mouvement et de ses transformations sont une manifestation de l'intelligence qui applique au résultat de l'observation les éléments à priori de la pensée humaine et très spécialement les idées mathématiques, C'est ainsi qu'une étude sérieuse de la matiére conduit la pensée à la considération de l'esprit envisagé dans ses trois fonctions essentielles: l'activité, la sensibilité et l'intelligence. Il est donc permis de dire que la physique conduit par elle-même à des recherches qui la dépassent ».

È questa, ascoltate bene, una voce modesta che dice assai più che la lettera delle parole: io ne prendo coraggio ed oso fare ancora un passo e osservare: il Naville con un esame abbastanza fino deriva l'idea del corpo dalla resistenza,

(1) Ecco qui se uno ne avesse mai bisogno, una conferma che la moralità è tutt'altra cosa dall'utilità e da questa assai impropriamente si misura. La mia prigrizia che mi fa volontieri risparmiare due pagine di più di scrittura, è tutt'altro che una virtù, anzi è un viziaccio. Eppure è utile al lettore, perchè se io credo buono il libro che annunzio, è bene costringere lui a leggerlo intiero. E quante volte il più buono non è il più benefico, nè il più cattivo è il più malefico, nè il più malefico è il più cattivo, nè il più benefico è il più buono.

dal tatto attivo, che è un atto della volontà che incontra un ostacolo: io credo che osservando ancora un poco possiamo accorgerci che questo ostacolo è niente altro che un nostro stato, una nostra sensazione.

Sta bene che sono io che voglio muovere, spingere avanti la mano, ma l'urto che ricevo è una sensazione, non è l'atto del volere, il volere c'entra per isbieco. E quello che sento, l'urto, non è cosa esterna, ma una mia modificazione.

Se poi è in qualche cosa di estraneo a noi, quello che Rosmini chiama la forza sensifera, questo è il nostro giudizio che lo trasforma in un oggetto. Molto bene il Naville insiste sulla fecondissima conquista galileiana (cara al Malebranche e al Rosmini e che oggi solo qualche bazar del Belgio che spaccia della filosofia per decreto cerca di far ignorare) che le qualità sensibili al gusto, all'olfatto, alla vista e all'udito appartengono non ai corpi esterni, ma al senso stesso. Il Rosmini le chiama qualità secondarie, e il Galilei che forse lo trovò per il primo (1), esprime questo vero in un modo più energico e preciso che quelli che vennero poi. Ora io vorrei estendere questa concezione anche alle qualità tattili, con grandissimo scandalo di molti, ma con un senso di soddisfazione come quando si è guadagnato un'altura. Anche la durezza e la resistenza dei corpi sono niente altro che nostre sensazioni. Il *qualche cosa* di esterno che indi ne argomentiamo non ci sarebbe se non intervenisse all'istante il pensiero, il giudizio, fuori del quale nulla è. La regolarità perfetta e l'immensità dell'universo non patiscono nulla a essere un atto del pensiero. *Dépassons donc*, per fare mia la parola del dolce maestro ginevrino.

(1) Leggendo il *Teeteto* non oserei dire che Platone l'abbia ignorato, e non oserei dire che lo affermi.

FINE.